# الآيات البينات

للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي
المتوفى سنة ٩٩٤هـ

على

# شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي
المتوفى ٨٦٤هـ

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه
الشيخ زكريا عميرات

المجلد الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

# الآيات البينات

للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي
المتوفى سنة ٩٩٤هـ

على

# شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي
المتوفى ٨٨١ سنة

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه
الشيخ زكريا عميرات

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : الآيات البينات
على شرح جمع الجوامع

Title : AL-AYĀT AL-BAYYINĀT
'ALĀ ŠARḤ "ǦAM' AL-ǦAWĀMI'"

EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imām Aḥmad ben Qāsim al-ʿAbbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Šayḫ Zakariyyā ʿumayrāt

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة – بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

| | | |
|---|---|---|
| Pages (4 volumes) | 1678 | عدد الصفحات (4 أجزاء) |
| Size | 17*24 cm | قياس الصفحات |
| Year | 2012 A.D. -1433 H. | سنة الطباعة |
| Printed in : Lebanon | | بلد الطباعة : لبنـــان |
| Edition : 2nd | | الطبعة : الثانية |



**Dar Al-Kotob Al-ilmiyah**
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

ISBN 978-2-7451-0208-9
ISBN 2-7451-0208-7
9 782745 102089 90000

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

## (المنطوق والمفهوم)

**أي هذا مبحثهما (المنطوق ما) أي معنى (دل عليه اللفظ في محل النطق) حكماً**

---

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

## المنطوق والمفهوم

قوله: **(في محل النطق)** قال الكمال: متعلق بقوله «دل» قال: والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق أنه لا يتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق لا على انتقال من معنى آخر إليه، فإن ما توقفت استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق إليه هو المفهوم انتهى. وأقول على هذا الذي فسر به كون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق يمكن أن يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى للفظ بلا واسطة لأن هذه الحالة محل للنطق وإيراد اللفظ لمعناه الأحق به والمعين هو أولاً له والتقدير معنى يدل عليه اللفظ في الحالة التي هي حالة النطق وحالة إيراد الألفاظ لمعانيها التي هي الأحق بها وهي حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة، نعم هذا التفسيرُ الذي فسر به كون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي بينه الكمال بعد ذلك، كما أن قوله «فإن ما توقفت استفادته الخ» يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل أيضاً المعنى المجازي لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الأصلي إليه مع أنه من قبيل المنطوق الصريح كما سيأتي ايضاحه في بحث المفهوم في الكلام على قوله «فهو مساو لتحريم الأكل» فإن كان المصنف في هذا الكتاب يرى أن غير الصريح من المنطوق لم يكف في بيان كلامه «قوله والمراد الخ» بل لا بد أن يزاد عليه عقب قوله «إلا على مجرد النطق» قولنا «أو يكون لازماً لموضوع اللفظ» وحينئذ يشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق غير الصريح وبين المفهوم كما أشار إليه السعد وسيأتي التنبيه عليه، فالوجه أن يقال: المراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق كون اللفظ مستعملاً فيه وكونه

.............................................................................................................

هو مراداً منه بالذات فيشمل المعنى المجازي لأن اللفظ يستعمل فيه ابتداء وإن كان هناك انتقال من المعنى الأصلي إليه، ولا يضر عدم شموله غير الصريح لأن ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم إثباته. وأما المدلول التضمني، فإن قلنا إنه الجزء المفهوم في ضمن الكلي كان منطوقاً كما سيأتي عن حواشي العضد للسعد، وإن قلنا إنه الجزء المفهوم قصداً بعد فهم الكل كما سيأتي في كلام الشارح تبعاً للإمام فالمتجه عده من المفهوم.

ثم اعلم أن ما ذكره الكمال من تعلق قوله «في محل النطق» بقوله«دل» يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح بعد أي اللفظ الدال في محل النطق وهو الأوفق بجعل المصنف من أقسام المنطوق نحو مدلول زيدٍ ومدلول الأسد لأن التعريف على هذا التقدير بالمعنى الذي فسر به الكمال كون المعنى مدلولاً عليه يتناول ذلك من غير تكلف، وأما ما ذكره شيخنا العلامة من أن قوله «في محل النطق» حال من ضمير «عليه» قال أي حال كون ذلك المعنى ثابتاً في محل النطق أي محل نطق باسمه كالتأفيف وكالنساء في «تمكث إحداهن» إلى آخر ما بينه وأيده بكلام العضد والسعد فهو إنما يوافق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق كالمفهوم بالحكم ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زيد ومدلول الأسد، لأن الحالية بالمعنى المذكور تقتضي أن يكون المنطوق امرأ حاصلاً في شيء نطق باسمه فلا بد من أمرين: أحدهما في الآخر الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الأسد مع أن المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنا مدلولان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ إلا هما، نعم يمكن التزام الحالية على طريق المصنف أيضاً لكن لا بالمعنى الذي ذكره الشيخ بل بمعنى أن ذلك محل النطق بمعنى أن النطق بإزائه، والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخلاً في محل النطق أي معدوداً من جملة أفراده. وإذا علمت ذلك علمت أن قول شيخنا المذكور عقب سوقه كلام العضد والسعد في ذلك ما نصه: وبه تعلم أن «في محل النطق» يتعلق باستقرار محذوف حالاً لا بـ«دلّ» كما يفهمه قول الشارح آنفاً أي اللفظ الدال في محل النطق انتهى. قوله في غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريقي المصنف وابن الحاجب وكثيراً ما يقع الغلط من إهمال ذلك التمييز كما بينه الأئمة وأكدوا في الوصية بملاحظة التمييز بين الاصطلاحات حذراً من الغلط، وذلك لما علم مما تقرر أن ما أفهمه كلام الشارح وصرح به الكمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو فإنما يناسب طريق ابن الحاجب دون طريق المصنف، وقد علمت أيضاً أن قوله أيضاً بعد ما ذكر عنه في قوله أو غير حكم هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى منشؤه أيضاً عدم التمييز بين الطريقين لأنه بناه على الحالية التي قررها وقد تبين أنها إنما توافق طريق ابن الحاجب المخالفة لطريق المصنف وإلا فصدق الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المبين فيما سبق مما لا خفاء فيه كما تبين.

كان كما مثله في شرح المختصر كغيره بتحريم التأفيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أفّ﴾ [الإسراء: ٢٣] أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله في قوله (وهو) أي اللفظ الدال في محل النطق (نص) أي يسمى بذلك (إن أفاد معنى لا يحتمل غيره) أي غير ذلك المعنى (كزيد) في نحو «جاء زيد» فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها

---

وأما قوله عطفاً على قوله لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى ولا يوافقه كلام القوم فهو ممنوع منعاً لا توقف فيه لعاقل فإنه مجرد دعوى لا سند لها إلا مجرد ما رآه في كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم، ومعلوم لكل عاقل أن مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضي المخالفة لكلام القوم ولا يصحح نسبته إلى ذلك غير أن عادة الشيخ المبالغة على المصنف لمجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث يخرج عن حد الاعتدال ويقع فيما لا يليق بالفضلاء من أنواع الاختلال، ومن المعلوم المشهور البالغ غاية الظهور أن القوم الذين هم أهل هذا الفن وينسب الإنسان إلى موافقة كلام القوم أو مخالفته إذا وافقهم أو خالفهم إنما هم مثل الباقلاني والأستاذ وابن فورك وإمام الحرمين والغزالي ونحوهم بخلاف غير هؤلاء فإنما هم مصنفون متبعون، فعلى الشيخ إن أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا لجميعهم إذ لو وافقهم أو بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بينه وبين ذلك خرط القتاد وشيب الغراب. وبعد اللتيا والتي فقد اشتهر أن لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء كما نص على ذلك غير واحد من الأئمة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وبذلك كله تعلم ما في كلام شيخ الإسلام هنا فإنه موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان.

قوله: (نص ان أفاد معنى لا يحتمل غيره) قال الزركشي: وهذا أحسن حدوده ثم قال: لكن عود الضمير من كلام المصنف أي قوله «وهو نص» إلى المنطوق يقتضي أن مفهوم الموافقة لا يسمى نصاً وإن قلنا دلالته لفظية وليس كذلك، ثم كان حقه التقييد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فإنهما وإن أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصاً ا هـ. ويجاب عن الأول بأن دلالة الموافقة إذا كانت لفظية كانت من قبيل المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على أن ما زعمه من الاقتضاء المذكور ممنوع لأن تقسيم المنطوق إلى النص وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك، ألا ترى أن تقسيم الحيوان إلى الأبيض وغيره لا يقتضي اختصاصه بذلك ولا ينافي انقسام غيره أيضاً إلى ذلك. وعن الثاني بأنه قد يلتزم أن المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق حده عليه قوله: (كزيد) قد يناقش في تمثيل النص به باحتماله معنى مجازياً بناء على جواز التجوز بالعلم وقد صرح النحاة بأن التأكيد في نحو «جاء زيد نفسه» لدفع المجاز عن الذات واحتمال أن الجائي رسوله أو كتابه مثلاً فليتأمل قوله: (ان

(ظاهر) أي يسمى بذلك (إن احتمل) بدل المعنى الذي أفاده (مرجوحاً كالأسد) في نحو رأيت اليوم الأسد فإنه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله وهو معنى مرجوح لأنه معنى مجازي والأوّل الحقيقي المتبادر إلى الذهن، أما المحتمل لمعنى مساوٍ للآخر فيسمى مجملاً وسيأتي كالجون في ثوب زيد الجون فإنه محتمل لمعنييه أي الأسود والأبيض على السواء (واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد (فمركب وإلا) أي وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء

---

احتمل مرجوحاً) قال الزركشي: يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجحة وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة إذ اللفظ ظاهر بالنسبة إلى المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة كالأسد، فإن دلالته على الحيوان أرجح من دلالته على الرجل الشجاع والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن إليه إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازاً مشتهراً صار حقيقة عرفية، وكذا إن لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة ا هـ. وقوله «والمجازات الغير الراجحة» أي بالنسبة لمعناه المجازي أما بالنسبة لمعناه الحقيقي فداخل فيه كما هو ظاهر.

قوله: (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب) قال شيخنا العلامة: إن اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزء كان التقييد بقوله «على جزء المعنى» ضائعاً إذ الجزء إنما يدل عليه بل يكتفي بقوله «إن دل جزؤه» وإن اعتبر أعم من أن يكون جزءاً أو مفرداً كالحيوان الناطق علماً يدل جزؤه في الجملة على جزء المعنى وهو مفرد داخل في حد المركب خارج عن حد المفرد فيبطل به الأول طرداً والثاني عكساً، فلا بد لتصحيحهما من زيادة القصد فيهما بأن يقال: إن قصد بجزئه الدلالة إلى آخر كلامه، وأقول: يجاب باختيار الشق الثاني وهو أنه اعتبر أعم من أن يكون جزءاً أو مفرداً لكن قوله «على جزء المعنى» يعتبر فيه قيد الحيثية أي من حيث إنه جزء المعنى، وقيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار كما تقرر في محله، وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد نحو الحيوان الناطق علماً لأن جزأه وإن دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث إنه جزء ولا حاجة إلى زيادة قيد القصد فتأمله فإنه دقيق لطيف. وأما قوله «ثم يبطل التعريفان أيضاً بصدق الأوّل دون الثاني على المضارع فإن حرف المضارعة جزء منه إلى آخر ما أطال به المأخوذ من العضد وغيره فهو مردود. أما أولاً فما حققه شيخنا الأستاذ الجليل الشريف الصفوي في حواشيه على المعرب حيث قال ما نصه: فإن قيل يخرج أي من الكلمة بالإفراد أي في قول الكافية الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد، الفعل المضارع والماضي لدلالة حروف المضارعة، والحركات على حال الفاعل والزمان، والمادة على الحدث، وكذا يخرج المثنى والمنون والمعرف باللام ونحو قائمة وبصرى. قلنا: المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد منها أيضاً بل المجموع للمجموع فهي أسباب أو علامات لاعتبار أمور في مفهوم اللفظ لا أنها موضوعة لها، والمنون والمعرف

ونحوهما كلمتان عدتا لشدة الامتزاج كلمة واحدة فلا يضر خروجها انتهى. وكتب بهامش هذا الكلام ما نصه: تحقيق الكلام أن بعض الحروف وضعت لذاتها لمعنى وتسمى حروف المعاني كالتنوين ولام التعريف، ومنها ما جعل علامة أو سبباً لاعتبار معان في المركب منها ومن غيرها بمعنى أنه لما ركب هذا الحرف مع غيره أريد بالمجموع مجموع المعنيين وتسمى حروف المباني كألف «ضارب» وواو «مضروب» وسين «استفعل» فما الحق بكلمة إن كان من الأولى فهما كلمتان عدتا كلمة واحدة، وإن كان من الثانية فهما كلمة واحدة والتنوين ولام التعريف وتاء التأنيث من الأولى للتصريح بوضعها والخلاف والشبهة في حروف المضارعة وعلامة التثنية والجمع ا هـ. وبعد تأملك في قوله والخلاف والشبهة في حروف المضارعة الخ وفيما كتبه أيضاً بهامش قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر مما نصه: هذا كلام على سبيل المنع إذ المعترض يدعي لا الدعوى فمرادنا أنا لا نسلم أنها موضوعة لم لا يجوز أن تكون علامات فلا حاجة إلى الدليل انتهى. لا يضرك في دفع الإيراد أنك ربما وقفت في كلام غيره على ما يخالف ما ذكره فإن مقام الجواب يكفي فيه مجرد منع ما ذكر في الاعتراض ومجرد الاحتمال كما قرر في محله.

قوله: **(وإلا فمفرد)** فيه أمران: الأوّل أن لقائل أن يقول: هذا صادق بالمركب لأن تقديره وإن لم يدل جزؤه والمركب كغلام زيد كذلك إذ جزؤه كالغين أو الزاي لا يدل إذ أجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته. وقد يجاب بوجهين: أحدهما أن جزأه مفرد مضاف فيعم ودلالة العام كلية بمعنى أن الحكم فيه على كل فرد فرد فيكون معناه كل جزء له، وإذا دخل عليه النفي صح أن يكون من قبيل عموم السلب والمعنى، وإن لم يدل شيء من أجزائه وإن كان قد يتبادر منه أنه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه. والثاني حمل الإضافة في جزؤه على العهد الذهني بالاصطلاح المعاني على ما صرح به غير واحد من أن المضاف إلى المعرفة ينقسم انقسام المحلى بـ«أل» وحينئذ فهو في المعنى نكرة كما تقرر في محله وقد وقع في حيز النفي فيكون عاماً. والمعنى وإن لم يدل شيء من أجزائه فخرج المركب لأنه وإن لم يدل بعض أجزائه وهي حروفه الهجائية يدل بعضها الآخر وهو كلماته فليتأمل.

والثاني أن لقائل أن يقول أيضاً: هذا لا يصدق على الحيوان الناطق علماً باعتبار كونه علماً وذلك لأن كلاً من لفظ الحيوان ولفظ الناطق فيه يدل أي باعتبار الوضع الغير العلمي إذ استعمال اللفظ في معناه العلمي لا يمنع دلالته باعتبار المعنى الآخر كما تقدم بيانه على جزء معناه العلمي، لأنه معناه العلمي هو الماهية الإنسانية مع التشخص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ولفظ الناطق وهو شيء له النطق جزء الماهية الإنسانية التي هي جزء المعنى العلمي وكل منهما جزء من جزء المعنى العلمي وجزء الجزء جزء

كهمزة الاستفهام، أو يكونَ له جزء غير دال على معنى كزيد أو دال على معنى غير جزء معناه كعبد اللّه علماً (فمفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) وتسمى دلالة مطابقة أيضاً

---

مع أنه مفرد بهذا الاعتبار، ولهذا صرحوا في كتب الميزان بأن جزأه يدل على جزء معناه إلا أن دلالته عليه غير مقصودة وأخرجوه عن حد المركب وأدخلوه في المفرد بقيد قصد الدلالة الذي صرحوا به حيث قالوا: اللفظ إن قصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى. وأما قول شيخ الإسلام «ويدخل في كلامه نحو الحيوان الناطق علماً إذ كل من جزأيه دال على معنى غير جزء معناه إذ معناه الذات المشخصة لا نظر فيه للحيوانية والناطقية وإن وجدتا فيه» انتهى. ففيه نظر لا يخفى مما قررناه، نعم يمكن أن يجاب عن المصنف باعتبار قيد الحيثية في قوله «على جزء المعنى» أي دل على جزء المعنى من حيث إنه جزء المعنى وظاهر أن واحداً من جزء الحيوان الناطق لم يدل ولا باعتبار غير الوضع العلمي على جزء المعنى العلمي من حيث إنه جزء المعنى العلمي إذ لا يتصور دلالة جزء اللفظ باعتبار أحد وضعيه على جزء معنى الوضع الآخر من حيث إنه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كما لا يخفى وقيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار فليتأمل. فإن قلت: المركب قبل استعماله داخل في تعريف المفرد إذ يصدق عليه قبل استعماله أنه لم يدل جزؤه على جزء معناه قلت: لا نسلم ذلك بناء على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وكذا بنحو قولهم فهم المعنى من اللفظ على ما فسره في حواشي شرح المطالع حيث قال: وأما تعريفها بالفهم مضافاً إلى الفاعل أو إلى المفعول أعني إلى السامع أو المعنى أو بانتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى، فمن المسامحات التي لا يلتبس المقصود معها إذ لا اشتباه في أن الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال ولا في أن ذلك الفهم والانتقال من اللفظ إنما هو بسبب حالة فيه فكأنه قيل هي حالة اللفظ بسببها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه إليه فكأنهم نبهوا بالتسامح على أن الثمرة المقصودة من تلك الحالة هي الفهم أو الانتقال فكأنها هو ا هـ.

قوله: **(أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد)** أقول: نوقش في هذا القسم وصحة المثال بوضع الحروف للأعداد وغيرها في بعض الاصطلاحات، وأراد بعضهم دفع هذا فقال في قول الشمسية وشرحها إن قصد بجزء منه الدلالة المراد من القصد هاهنا قصد الواضع والمراد من الوضع هو الوضع على قانون اللغة، فعلى هذا لم يرد الإشكال بعدم قصد المتكلم أو المخاطب من أجزاء زيد قائم مثلاً المعنى ولا بدلالة زاي زيد بحسب اصطلاح غير أهل اللغة على عدد معين تأمل ا هـ. وبتقييد الدلالة بالوضع تخرج الدلالة العقلية كدلالة نحو زاي زيد على حياة اللافظ.

قوله: **(ودلالة اللفظ على معناه مطابقة)** قال الزركشي: ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو الكمال كالمختصر والمنهاج للتنبيه على أنه غير محتاج إليه عنده لأنهما احترزا به عن جزء الشيء،

لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أي جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضاً لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أي لازم معناه (الذهني) سواء لزمه في الخارج أيضاً أم لا (التزام) وتسمى دلالة التزام أيضاً لالتزام المعنى أي استلزامه للمدلول كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق في الأوّل، وعلى الحيوان في الثاني، وعلى قابل العلم في الثالث اللازم خارجاً أيضاً، وكدلالة العمى أي عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهناً المنافي له خارجاً (والأولى) أي دلالة المطابقة (لفظية) لأنها بمحض اللفظ (والثنتان) أي

---

ولا شك أن جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب في المنتهي يدل على أنه احترز به عن الدلالة إذا أريد بها نفس اللفظ مثل زيد مثلاً لأنها ليست دلالة في معناها بل هي لفظها ا هـ. وأقول: إذا أريد باللفظ نفسه كانت دلالته على نفسه مطابقة وكان مغايراً لنفسه بالاعتبار ولا يرد على المصنف لصدق ما حد به المطابقة عليه قوله: (أي عدم البصر) قال السيد: المضاف إذا أخذ من حيث إنه مضاف كانت الإضافة داخلة فيه والمضاف إليه خارجاً عنه، وإذا أخذ من حيث ذاته كانت الإضافة أيضاً خارجة عنه ومفهوم العمى هو العدم المضاف إلى البصر من حيث هو مضاف فتكون الإضافة إلى البصر داخلة في مفهوم العمى ويكون البصر خارجاً عنه ا هـ.

قوله: (والثنتان) أي دلالتا التضمن والالتزام عقليتان. ذكر شيخنا العلامة أن المصنف خالف في ذلك ابن الحاجب ووافق البيانيين. وأقول: قد وافق الأصوليين أيضاً على ما نقله صاحب غرة المنطق حيث قال: المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الآخرين فإنهما ليستا بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو أن فهم الكل موقوف على فهم الجزء، وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم، فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الأول بالوضعية، واختلفت فيهما فعدهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والأصوليون من العقلية ا هـ. وإن بين شيخنا الشريف في شرحها وجه عقليتهما أي مدخلية العقل فيهما بما حاصله أن انتقال العقل إلى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازم بمعنى أنه لولا الجزئية واللزوم وامتناع الانفكاك لم يلزم من العلم العلم خلاف ما بينه به الشارح كالمولى التفتازاني كما سيأتي بما فيه. ثم قال صاحب الغرة: فكل - أي من المنطقيين والأصوليين والبيانيين - يصطلح على ما يناسب فنه. قال شيخنا الشريف في شرحها: فإن المنطقيين يبحثون عن المعاني العقلية الصرفة لا من حيث إن للوضع دخلاً فيها فناسب أن يريدوا بالعقلية ما ليس لغيره مدخل كما هو الظاهر. والبيانيون أي والأصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطلح على ما يناسب إنما يبحثون عن المعاني من حيث إن للوضع فيها مدخلاً وللعقل مدخلاً كالمعاني المجازية فناسب أن يريدوا بالعقلية ما للعقل فيها مدخل، ولو أرادوا ما لم يكن لغير العقل مدخل لم يكن في فنهم البحث عنها، وإذا حصل التفاوت في تعريف العقلية لزم التفاوت في تعريف الوضعية لئلا تتداخل الأقسام ا هـ.

دلالتا التضمن والالتزام **(عقليتان)** لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه **(ثم المنطوق أن توقف الصدق)** فيه (أو

---

وبه يظهر أن كون التضمن عقلية هو المناسب لفن الأصول وهذا مما ينازع فيما ذكره الكمال من أن التحقيق ما مشى عليه الآمدي وابن الحاجب وشارحو كلامه من أن التضمنية أيضاً لفظية، بل يتحصل من عبارة المصنف أنه لم يرد تمحض عقليتهما بل إن للعقل مدخلاً فيهما بدليل أنه جعلهما أولاً من أقسام دلالة اللفظ حيث قال: ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني التزام، وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الأخيرتين الخ. فتأمله وحينئذ فإن أراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من أن التضمنية أيضاً لفظية تمحض لفظيتها فهو ممنوع كما تبين مما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا، أو مدخلية اللفظ كالعقل أيضاً فهو موافق لما أفاده كلام المصنف على ما تبين، وعلى هذا فإن أراد الآمدي واتباعه بلفظيتهما تمحض لفظيتهما كان ممنوعاً، أو مدخلية اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافاً لما اقتضاه كلام الكمال.

قوله: **(لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه)** قال شيخنا العلامة: هذا لا يصح في التضمن قال التفتازاني: أي في حواشي العضد وسمى المطابقة والتضمن لفظية لأنهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ إلى آخر ما نقله عنه. وأقول: جزمه بعدم صحة هذا في التضمن بمجرد أن المولى التفتازاني قرر خلافه في حواشي العضد لكونه بصدد تقرير ما مشى عليه ابن الحاجب جزم لا يصح، لأن مجرد تقرير التفتازاني لخلاف هذا لا يقتضي عدم صحته ما لم يثبته بدليل قطعي ولم يتفق له ذلك كما تشهد به عبارته التي ساقها عنه وإن كان ما قرره هو المختار عندهم. والحاصل أنه إن كان مستنده في الجزم بعدم الصحة مجرد جاه المولى التفتازاني لم يصح أن يكون بمجرده مستنداً له لا سيما وما قاله الشارح كلام من جاهه أوسع وقدره أرفع وهو إمام المسلمين الإمام فخر الدين وتبعه أتباعه فإنه قال في المحصول ما نصه: وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام ا هـ. ولم ينازعه أحد من شراحه في ذلك، وناهيك بهم خصوصاً مثل الشمس الأصفهاني بل وافقه على ذلك نفس المولى التفتازاني في أول فن البيان من مطوله وإن اعترضه السيد، وكذا في شرح الشمسية وإن نظر فيه فإنه قال: فإن قيل ظاهر أن فهم اللازم من لفظ الملزوم متأخر عن فهم الملزوم، وأما فهم الجزء فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعاً للمطابقة؟ فالجواب من وجوه: الأول أن اللفظ إذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الأجزاء على الانفراد وإخطار لها بالبال، ثم يلتفت الذهن إلى الأجزاء مفصلة متميزة، وإنما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني وفيه نظر ا هـ. وبالجملة فالمسألة ليس فيها قاطع على بطلان أحد الجانبين ولهذا

**الصحة)** له عقلاً أو شرعاً **(على إضمار)** أي تقدير فيما دل عليه **(فدلالة اقتضاء)** أي فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الأول كما في حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمَل «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[١] أي المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثاني كما في قوله تعالى ﴿واسئل القرية﴾

---

وقع فيها هذا الاضطراب الكبير من هؤلاء الأكابر، فكيف يصح لعاقل الجزم ببطلان أحد الجانبين بمجرد مخالفة التفتازاني له في أحد كلاميه، والحكم على الأئمة بعدم صحة ما قالوه بمجرد النقل عن الغير إنما يصح في النقليات المحضة كبعض الفقهيات بشروط لا تخفى لا في مثل ما نحن فيه، ولكن شغف الشيخ بالتعصب على المصنف والشارح كثيراً ما يوقعه في أمثال ذلك وإن كان مستنده في الجزم بعدم الصحة برهان تضمنه كلام التفتازاني فحاشى الله، وهذه عبارة التفتازاني قد ساقها فهل رأيت فيها شبهة فضلاً عن حجة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وما أقرب إلى الإنصاف قول الكمال وهو أي جعل التضمن والالتزام عقليين مبني كما أشار إليه الشارح على أن اللفظ إذا أطلق انتقل الذهن إلى المعنى المطابقي، ثم إن كان له جزء انتقل الذهن إلى الجزء انتقالاً من الإجمال إلى التفصيل بعكس الحد والمحدود فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات، وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على تقدم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند إطلاق اللفظ الذي معناه مركب مرتين، تارة في ضمن المركب وأخرى منفرداً والوجدان يكذبه ا هـ. فلم يجترىء على الحكم بعدم صحة المبنى الذي نقله الشارح بل لم يزد على نقل تضعيفه وتعليله بما ذكر، ولا يخفى سهولة الأمر حيث فرّ هؤلاء إلى الاستناد إلى الوجدان فإن للأولين اختيار الشق الثاني ومنع تكذيب الوجدان، فإن وجدان أحد لا يقضي على غيره. وقد ظهر لك مما تقرر عذر الشارح في جعله أن التضمن فهم الجزء بعد فهم الكل وذلك لأن كلام المصنف كالإمام وغيره مبني عليه، وقد ظهر لك منه أيضاً أن من جعله فهم الجزء في ضمن فهم الكل تكون دلالته لفظية كما تقدم عن التفتازاني في حواشي العضد.

قوله: **(ثم المنطوق أن توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلاً أو شرعاً على إضمار أي تقدير فيما دل عليه فدلالة اقتضاء أي فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الأوّل كما في حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل رفع عن أمتي الخطأ والنسيان أي المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ)** أقول: لا يخفى بأدنى تأمل مع التخلي عن بلية العصبية والتحلي بأوصاف الإنصاف العلية، أن المتبادر من هذا الكلام وسياقه أن المصنف والشارح أرادا بالمنطوق في هذا الكلام هو المعنى الذي سمى ابن

---

(١) في هامش بعض النسخ بعد وأقوال هنا بياض ستة أسطر وفي بعضهما بخطه.

.........................................................................................................................

الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح لا المعنى الأعم الذي قسم الدلالة عليه إلى منطوق صريح وغير صريح، ومما يصرح بذلك كون المصنف لم يتعرض في ابتداء الكلام لتقسيم المنطوق إلى صريح وغيره، بل لا ذكر لهذا التقسيم ولا إشارة إليه بوجه في هذا الكتاب في هذا المقام، وإن كان في قوله الآتي قبيل مسألة المفاهيم إلا اللقب حجة. ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة وقوله بعد ذلك مسألة الغاية قيل منطوق أي بالإشارة رمز إليه. والحاصل أنه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذي سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار إلى أن ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الإشارة يسمى منطوقاً بالإشارة وتقرير الشارح الأمثلة الآتية فإنه جعل المتوقف فيها هو المعنى المذكور الذي سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة إذ غير الصريح إنما هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور كما هو في غاية الظهور، وأن ذلك المعنى المقدر الذي توقف الصدق أو الصحة عليه الذي سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذي سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره مما ذكر، وأن صريح هذا الكلام أن صدق المنطوق الذي هو المعنى المذكور الذي سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح وصحته توقفاً على ذلك المعنى المقدر الذي سماه ابن الحاجب غير الصريح كما تقرر ويزداد ذلك وضوحاً بالأمثلة التي ذكرها وتطبيقه إياها على ما ذكر. ألا ترى إلى قوله في المثال الأول لتوقف صدقه أي الحديث المذكور على ذلك أي تقدير المؤاخذة بهما فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور، ولا شك في أنه منطوق صريح بل لا يتوهم عاقل خلاف ذلك إذ غير الصريح هو المقدر معه، وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح إلى آخر ما ذكره في بقية الأمثلة، وأن هذا التقدير مطابق في المعنى لقول العضد وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة، لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا، فإن كان مقصوداً للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان: أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء، أما الصدق فنحو «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» ولو لم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان كاذباً لأنهما لم يرفعا الخ. فإنه أيضاً جعل المتوقف عليه المنطوق غير الصريح كما صرح به قوله أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه أي على ذلك الأحد المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر. وجعل المتوقف صدق الصريح كا صرح به قوله ولو لم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان أي نحو «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» كاذباً فإن هذا نص في أن صدق هذا النحو توقف على ذلك المقدر ومعلوم أن النحو المذكور من المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلاً أن يتوهم أنه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح هو المتوقف عليه وقال إنه اللازم لما وضع له اللفظ.

غاية الأمر أن العضد كابن الحاجب سمى الدلالة على ذلك المقدر بالمنطوق غير الصريح

..............................................................................

وقسمه إلى الاقتضاء وغيره، والشارح كالمصنف لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضاً بالمنطوق مطلقاً ولكن سمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر، فكلام الجميع متفق على أن المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح، وعلى أن الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقتضاء وغيره مما ذكر، ويختلف بالنسبة لمعنى المنطوق وتقسيمه. فكلام العضد كابن الحاجب مصرح بأن معناه الدلالة لا المعنى وأنه ينقسم إلى صريح وغير صريح، وكلام الشارح كالمصنف مصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم فإن عبارتهم صريحة كما قاله السعد في أن المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وساكت عن انقسامه للصريح وغيره فيحتمل أنه لا يقول به وهو ظاهر سياقه الموافق لمقتضى أحكام الآمدي الذي هو أصل ابن الحاجب فإنه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الأنواع التي جعلها ابن الحاجب أقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال: أما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح، فإن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال: المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ في محل النطق انتهى. فلو كان يرى انقسامه للصريح وغيره لأخر تلك الأنواع عن ذكر المنطوق لأنها من أقسام غير الصريح على هذا التقدير. ولما اعترض على التعريف، الأول الذي حكاه بما ذكر لأن غاية ما لزم أن الاقتضاء منطوق وهو صحيح على ذلك التقدير وعلى هذا يندفع استشكال السعد ذلك التقسيم حيث قال: والفرق بين غير الصريح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى. ولا ينافي في ذلك قول المصنف الآتي ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة، وقوله مسألة الغاية قيل منطوق أي بالإشارة لجواز أنه إشارة إلى قول غيره وإن لم يذهب هو إليه في هذا الكتاب فظهر بما لا خفاء معه على عاقل أن تقرير الشارح وتقرير العضد مستويان في إفادة كل منهما أن المتوقف صدق الصريح والمتوقف عليه المعنى المقدر الذي يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر. وإذا علمت ذلك ظهر لك ظهوراً تاماً لا خفاء معه ما وقع لشيخنا العلامة هنا من الغلط العجيب حيث قال ما نصه: قوله «الصدق فيه أو الصحة له تقديره فيه وله» يقتضي أن الصدق والصحة في المنطوق يتوقفان على إضمار غيره والقوم صرحوا بعكس ذلك أي بأن الصدق والصحة في غير المنطوق يتوقفان على المنطوق. قال العضد: وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا، فإن كان مقصوداً للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان: أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء انتهى. والحامل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف أولاً من أنه توهم أن المنطوق هو محل النطق الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه من أن مدلول زيد ونحوه منطوق فطرد الشارح ذلك في بقية كلامه إجراء له على منوال واحد. انتهى بحروفه. فقوله «يقتضي أن الصدق والصحة في المنطوق يتوقفان

..........................................................................................

على إضمار غيره» قلنا: إن أردت بالمنطوق في قولك ان الصدق والصحة في المنطوق المنطوق الصريح كما هو مراد المصنف كما تبين بما لا مزيد عليه فهذا الاقتضاء صواب مطابق للواقع ولكلام القوم الذين ذكرهم كما تبين بما لا مزيد عليه، فاعتراضك حينئذ بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون إلا خطأ، وإن أردت المنطوق غير الصريح فهو غلط فاحش لما تبين بما لا مزيد عليه من أن المراد به في كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير الصريح كما توهمه الشيخ لعدم التأمل.

والحاصل أن منشأ غلطه أنه توهم أن المراد بالمنطوق في عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون المتوقف صدقه وصحته على غيره لأنه حكم بتوقف صدق المنطوق وصحته على غيره، فإذا كان المراد به غير الصريح لزم ما ذكر من أن المتوقف صدقه وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح، وهذا عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من توقف صدق غيره وصحته عليه. ومنشأ هذا التوهم أنه قاس عبارة المصنف على عبارة العضد كابن الحاجب من غير تأمل، فلما رأى في عبارتهما أن المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق غيره أو صحته ظن أن المنطوق الذي أطلقه المصنف وحكم بتوقف صدقه أو صحته على شيء آخر هو غير الصريح، فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير الصريح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من توقف صدق أو صحة غيره عليه كما تقرر، وما درى أن المراد به في عبارة المصنف إنما هو الصريح كما تبين بما لا مزيد عليه وهو أعني الصريح هو المراد بالغير الذي توقف صدقه أو صحته على غير الصريح في عبارة العضد كابن الحاجب. فحاصل عبارة العضد كابن الحاجب أن المنطوق غير الصريح توقف عليه صدق أو صحة المنطوق الصريح، وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق الصريح توقف صدقه او صحته على المنطوق غير الصريح فمؤدى العبارتين واحد، ومن هنا يظهر غلط الكمال أيضاً فإن كلامه مصرح بحمل المنطوق المذكور في كلام المصنف على غير الصريح بدليل قوله «وقد أخل في المتن بذكر الصريح أو تركه لوضوحه فاعرف ذلك ولا تهولنك عظمة الكمال والشيخ فالحق أعظم منهما وأحق بالاتباع». وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ؛ أما أولاً فلما تبين بما لا مزيد عليه أن القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وإنما صرحوا بذلك بعينه، وأما ثانياً فلأن الاستدلال على تصريح القوم بعكسه بمجرد عبارة العضد كابن الحاجب استدلال لا تردد في بطلانه. أما أولاً فلأن العضد كابن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من تصريحه بعكس هذا المقتضي لو صح ذلك التصريح لكنه لم يصح كما تبين مخالفة ذلك المقتضي لكلام القوم فإنهما رجلان من مئات، فأي برهان له على أن مخالفة كلامهما مخالفة لكلام القوم، وهكذا دأبه يرد على المصنف والشارح بكلام القوم مع أنه لم يطلع على سوى كلام العضد كابن الحاجب، وهذا

........................................................................

تساهل قبيح يفضي إلى عدم الثقة بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها. وأما ثانياً فلأن كلام العضد كابن الحاجب بمجرده لا يقوم حجة على المصنف في نقليات هذا الفن كما لا تردد فيه لعاقل منصف، لكن دأب الشيخ التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العضد وابن الحاجب أحدهما أو كليهما، ولا يمتري عاقل في خطأ ذلك فإنه إن كان السبب في ذلك مجرد عظمة العضد وابن الحاجب لزم تخطئة العضد وابن الحاجب في كل ما خالفا فيه من هو أعظم منهما كالآمدي ومن فوقه كإمام الحرمين والغزالي والباقلاني والأستاذ، وتخطئة الآمدي في كل ما خالف فيه من هو أعظم منه كالمذكورين معه، وتخطئة المذكورين معه إذا خالفوا من هو أعظم منهم كالأشعري وهذا مما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل. وإن كان السبب برهاناً من عقل صحيح أو منقول معتمد صريح فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، ولكم المهلة أبد الآبدين ودهر الداهرين.

وقد وقع للشمني في حاشية المغني أنه نقل كلاماً عن أخي المصنف البهاء السبكي ثم اعترضه بأن كلام السعد يخالفه فرد عليه العلامة السيوطي بأن كلام السعد لا يقوم حجة على البهاء قال: لأن كلام العالم لا يحتج به على عالم آخر انتهى. بل لا شبهة لمن حماه الله من بلية التعصب ووفقه لقبول الحق في أن سعة اطلاع المصنف في هذا الفن ومزيد إحاطته به فوق الوصف، ولا في أن له على العضد وابن الحاجب ونحوهما من الزيادات الحسنة والاستدراكات المعتبرة المقبولة ما يعظم وقعه ومن هو كذلك، كيف يليق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته لهما ولأمثالهما. وإذ قد تبين لك فساد هذا الاعتراض ومنشأ الغلط الذي وقع فيه، تبين لك سقوط ما بناه عليه من الاعتذار عن الشارح بقوله «والحامل للشارح على ذلك الخ» فإن الشجرة تنبئ عن الثمرة. وأما نسبة المصنف إلى توهم أن المنطوق هو محل النطق فهي نسبة باطلة لا سند له فيها سوى محبة التعصب البارد والمصنف والله بريء مما نسبه إليه وتقوله عليه، وأي نص عمن يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين أن المصنف خالفه فيما ذكر حتى تصح له هذه النسبة كلا والله لا نجد نصاً كذلك على ذلك أبداً على أنه لو وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لأن هذا أمر اصطلاحي قطعاً، وقد اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاحيات، وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وقد فسر الكمال كون المعنى مدلولاً في محل النطق بوجه صحيح لا إشكال فيه ولا غبار عليه وقد سبق الكلام عليه، بل لو فرض أن ذلك ليس أمراً اصطلاحياً لم تصح نسبة المصنف إلى هذا التوهم بمجرّد أنه خالف غيره. ومما يوضح لك بطلان أمثال هذه النسبة وأنها من الهباء المنثور ما قاله حجة الإسلام الغزالي في جواب طعن بعض الجامدين عليه في مخالفته للأشعري في بعض المواضع حيث قال رضي الله عنه:

إن المائل إلى مذهب الأشعري الزاعم أن مخالفته في كل ورد وصدر ضلالة يسأل من أين

..............................................................................................

ثبت له كون الحق وقفاً على الأشعري حتى يقضي بضلالة الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم أنه ليس وصفاً زائداً على الذات، ولم صار الباقلاني أولى بالضلال بهذه المخالفة من الأشعري، ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثاني، إن كان ذلك لأجل السبق في الزمان فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه، أو لأجل التفاوت في الفضل فبأي ميزان قدر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه؟ فإن رخص للباقلاني في مخالفته فلم حجر على غيره؟ وما الفرق بين الباقلاني والكرابيسي والقلانسي وغيرهم؟ وإن زعم أن خلاف الباقلاني يرجع إلى لفظ كما تكلفه بعض المتعصبين زعما أنهما اتفقا على دوام الوجود والخلاف في رجوع ذلك إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد، فما باله يشدد القول على المعتزلة في نفيهم الصفات وهم معترفون بأن الله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات؟ وإنما الخلاف في أنه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة، فما الفرق بين الخلافين؟ وأي مطلب أجل وأخطر من صفات الحق سبحانه في نفيها وإثباتها؟ وأطال في هذا الإلزام ثم قال: ولعلك إن انصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه فهو إلى الضلال والتناقض أقرب؛ أما الضلال فلأنه نزله منزلة النبي المعصوم الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقته، وأما التناقض فلأن كل واحد من النظار يوجب النظر فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدي، أو يجب عليك أن تنظر ولا ترى في نظرك إلا ما رأيت، فكل ما رأيته حجة فعليك أن تعتقده حجة، وأي فرق بين من يقول قلدني في مجرد مذهبي وبين من يقول قلدني في مذهبي ودليلي جميعاً؟ وهل هذا إلا التناقض؟ انتهى. فتأمل هذا الكلام الجليل الذي ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد مخالفة كلامه لكلام ابن الحاجب والعضد، وأمعن في التعجب من ذلك فإنك لا ترى أعجب منه.

وبالجملة فتغليط العلماء بمجرد التشهي والتعصب الفاسد أو بمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلاً عن فاضل ﴿سبحانك هذا بهتان عظيم﴾ [النور: ١٦]. ثم يا ليت شعري إذا كان مخالفة المصنف لابن الحاجب مسوغة للشيخ زعم هذا التوهم والغلط على المصنف فهلا كان مخالفة ابن الحاجب للقوم حيث جعل المنطوق والمفهوم من أوصاف الدلالة مع صراحة عباراتهم في أنها من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين مسوغة للشيخ زعم ذلك على ابن الحاجب. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. وأما قوله الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه من أن مدلول زيد ونحوه منطوق. فمن هذا النمط فإنه نسبه إلى تفرده بذلك بمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب وقد أطلق إمام الحرمين وغيره التصريح بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق فمن خصص ذلك بغير نحو زيد والأسد اللذين هما من جملة النص والظاهر فعليه إثبات ذلك بالبرهان الصحيح أو النقل الصريح الصحيح وهيهات هيهات، وما

[يوسف: ٨٢] أي أهلها إذ القرية وهي الأبنية المجتمعة لا يصح

---

أحق الشيخ في هذا المقام وأمثاله بقول القائل:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا يا سعد تورد الإبل

وأما قول الكوراني بعد نقل نحو تقسيم ابن الحاجب «وقد علمت من هذا التقرير والتحقيق أن كلام المصنف قاصر عن إفادة المرام لأنه أسقط الإيماء وقسم المنطوق، والمنقسم إنما هو غير الصريح والصريح قسم واحد» فأقول: إنه ساقط وما ذكره المصنف وجيه جداً، وذلك لأن المنقسم إلى الإيماء والإشارة حقيقة إنما هي دلالة لفظ المنطوق الصريح لا نفس المنطوق المذكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تقرير الشارح المحقق فأشار المصنف بقوله «ثم المنطوق الخ» مراداً به المنطوق الصريح كما تقدم بما لا مزيد عليه إلى تقسيم دلالة لفظه إلى القسمين المذكورين، ولما لم يكن الإيماء من تلك الأقسام إذ ليس مدلولاً للفظ المنطوق كما هو ظاهر من معناه أخره إلى محله اللائق به من باب القياس، وبهذا يعلم فساد قوله «وقسم المنطوق» إذ قد بان أنه إنما قسم دلالة لفظ المنطوق، وقوله «والمنقسم إنما هو غير الصريح» إذ قد بان أنه غير منقسم في الحقيقة فضلاً عن كونه هو المنقسم. وقوله «والصريح قسم واحد» لأنه إن أراد نفس الصريح لم يضر أو دلالة لفظه فهو باطل لما تبين أن المنقسم هو دلالة لفظه.

قوله: (أي أهل القرية) قال شيخنا العلامة: أي بضمر «أهل» مضافاً إلى «القرية» بقرينة قوله سابقاً «على إضمار» فيرد عليه أن الصحة لا تتوقف على إضمار الأهل بل على أن السؤال لهم وذلك متحقق بالإضمار وبجعل القرية مستعملة فيهم مجازاً من إطلاق المحل على الحال، وعبارتهم السابقة من أن المنطوق أي المعنى تتوقف الصحة عليه سالمة من هذا الإيراد فليتأمل انتهى. وأقول: من العجائب تخصيصه الشارح بهذا الإيراد مع اقتدائه في هذا التقرير بغيره من الأصوليين حتى العضد الذي دأب الشيخ الرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما لكلامه فإنه قال: وأما الصحة العقلية فنحو ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً لأن سؤال القرية لا يصح عقلاً انتهى. فلأمر ما جدع قصير أنفه. لا يقال يجوز أن يكون قول العضد إذ لو لم يقدر أهل القرية معناه إذ لو لم يستعمل لفظ القرية في أهلها مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال فلا يتوجه عليه هذا الإيراد كما توجه على الشارح لأنا نقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الركيك الذي لا يقبله اللفظ ولا يلائمه التعبير بالتقدير كما لا يخفى: يرد عليه أمران: الأول أنه يلزم حينئذ بطلان التمثيل بـ«اسأل القرية» للمنطوق غير الصريح الذي توقفت عليه الصحة عقلاً إذ لا منطوق غير صريح حينئذ لأنه إذا كان لفظ القرية مستعملاً في نفس الأهل مجازاً كان الكلام بتمامه من باب المنطوق الصريح، لأن دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما في شرح الشمسية للمولى التفتازاني، والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام. والثاني أنه لا يصح حينئذ قوله إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً إذ

سؤالها عقلاً. والثالث كما في قولك لمالك عبد «اعتق عبدك عني» ففعل فإنه يصح عنك أي ملكه لي فأعتقه عني لتوقف صحة العتق شرعاً على الملك **(وإن لم يتوقف)** أي الصدق في المنطوق ولا الصحة له على إضمار **(ودل)** اللفظ المفيد له **(على ما لم يقصد)** به **(فدلالة إشارة)** أي فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذي لم يقصد به يسمى دلالة إشارة كدلالة قوله تعالى ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة: ١٨٧] على صحة صوم من أصبح جنباً للزومه للمقصود به من جواز جماعهن في الليل الصادق بآخر جزء منه قوله والثاني في

---

الصحة عقلاً لا تتوقف على استعمال لفظ القرية في الأهل مجازاً بل يكفي فيها أيضاً استعمال القرية في حقيقتها مع تقدير المضاف. ثم الجواب عن إيراد الشيخ بعدما علمت أنه لا يختص بالشارح، وكونه مناقشة في مثال وهي مما لا يلتفت إليه المحصولون أن المراد توقف الصحة على الإضمار بناء على فرض استعمال لفظ القرية في حقيقته كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصاً، ومن المعلوم المشهور الاكتفاء في صحة المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد الفرض كما تقرر عند ذوي الكمال. ثم رأيت الكوراني قال: إذ خطاب القرية لا يجوزه العقل جرياً على العادة وإنما قيدنا بالعادة لجواز السؤال من نبي بخرق العادة فلا بد من هذا القيد وإن أطلقه المحقق العلامة انتهى. وفيه دفع لمناقشة أخرى وهي أنه يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقاً للعادة فلا يتأتى الحكم بعدم الصحة عقلاً، وليس دافعاً لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعها ما قلناه.

قوله: **(على ما لم يقصد به)** أي لم يقصد به بالذات وإلا فاللائق أن كل ما دل عليه الكتاب العزيز مما افق الواقع مقصود قوله: **(الصادق بآخر جزء منه)** قال شيخنا العلامة: هذا مبني على أن الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبأبعاضه وليس كذلك، بل حقيقته الأول فقط فلو قال الصادق بالجماع في آخر جزء منه لكان صحيحاً انتهى. وأقول: أما أولاً فزعمه أنه مبني على ما ذكر مبني على أن الصدق هنا بمعنى الحمل وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تلجئ إليه إلا مجرد محبة الاعتراض المبني عليه أو الغفلة عما يذكر، بل يجوز أن يكون بمعنى التحقق إذ الصدق تارة يكون بمعنى الحمل وأخرى بمعنى التحقق كما تقرر في محله. والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أي مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفاً عند بقاء جزء منه أن الليل متحقق موجود، وأن الفاعل حينئذ فاعل في الليل، ولو صح الاعتراض بمجرد احتمال العبارة للوجه المعترض لزم اعتراض غالب الكلام ولا تردد في بطلانه. وأما ثانياً فمناقشته هذه مبنية على أن الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز أن يكون وصفاً لجماعهن. غاية الأمر أنه يلزم المسامحة في قوله «بآخر جزء منه» إذ المعنى حينئذ بالجماع في آخر جزء منه لكن مثل هذه المسامحة معهود شائع ذائع حتى في مثل الكتاب العزيز والسنة الشريفة، فالمنكر له أو المتردد في صحته واستقامته مما لا التفات إليه ولا معول عليه مع أنه يمكن منع لزوم المسامحة بحمل الباء في «بآخر جزء» على المصاحبة أي جماعهن في الليل الصادق

**هامش بعض النسخ كذا بخطه رحمه الله (والمفهوم ما) أي معنى (دل عليه اللفظ لا في محل النطق) من حكم ومحله كتحريم كذا كما سيأتي (فإن وافق حكمه) المشتمل هو عليه**

---

ذلك الجماع في الليل أي المتحقق مع آخر جزء منه على أن الاهتمام بأمثال هذه الاعتراضات التي هي في الحقيقة مناقشات واهية خصوصاً في حق مثل هؤلاء الأئمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته ـ ليس من دأب الفضلاء بل الذي هو من دأبهم إنما هو بيان المحامل الصحيحة لكلام الأئمة تدريباً للمتعلمين وتشحيذاً لأذهان الطالبين، ومن عنده ريب في شيء مما قلناه فليتأمل في الكتاب والسنة فإنه يطلع من أمثال هذه المسامحات فيهما على ما لا يحصى، أو في كتب القطب والسعد والسيد وأمثالهم ليعلم أنهم لا يشتغلون بأمثال تلك المسامحات إلا على سبيل التبعية مع بيان محاملها الصحيحة لتدريب المتعلمين وإرشاد الطالبين.

تنبيهان:

الأول ان مقتضى جعل المصنف دلالتي الاقتضاء والإشارة من توابع المنطوق قبل تعرضه للمفهوم خروجهما عن كل من المنطوق والمفهوم وقوله الآتي مسألة الغاية قيل منطوق، والحق أنه مفهوم صريح في خروج دلالة الإشارة عن المفهوم.

والثاني قوله: (من حكم ومحله) قال شيخنا العلامة: الواو بمعنى (مع) ليفيد أن المفهوم مركب منهما فتصح إضافة الحكم إليه في قوله حكمه وقد عملت مما مر أن معنى هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت في محل السكوت الخ. وأقول: أما قوله «الواو بمعنى مع» فلا حاجة إليه لأن إبقاء الواو بحالها صالح لكون المفهوم مركباً منهما، ألا ترى أن الواو بمعناها تكون في تقسيم الكل إلى أجزائه وأنه لا شبهة في صحة قولك «الكلام مسند ومسند إليه» من غير احتياج إلى كون الواو بمعنى «مع» لأن قولنا «مسند ومسند إليه» صادق بكون المراد مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على أنا لا نسلم أن صحة إضافة الحكم إليه في قوله «حكمه يتوقف على كون المفهوم مركباً منهما» لجواز أن يراد بالمفهوم في قوله «والمفهوم» المفهوم الكلي الصادق بكل منهما، وبضميره في قوله «حكمه» محل الحكم على طريق الاستخدام وإن جعل الشارح الضمير للمجموع المركب حيث قال «المشتمل هو عليه»، ومن هنا يظهر أنه كان يمكن تفسير ما في قوله «والمفهوم ما» بمحل الحكم فقط إذ بذلك يندفع الإشكال عن إضافة الحكم في قوله «فإن وافق حكمه». والمعنى فإن وافق الحكم الثابت له بمقتضى المفهومية الخ. وكان وجه الإعراض عن ذلك أن الحكم هو المقصود بالإثبات فلم يلق الاقتصار على المحل إذ فيه ترك المقصود والاقتصار على غيره، ولا على الحكم تشكل الإضافة المذكورة فليتأمل. وأما قوله «وقد علمت مما مر أن معنى هذا الحد عند القوم الخ» فأقول: قد علمت مما مر أن نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لا سند له فيها إلا ما رآه من كلام ابن الحاجب، وبمجرد ذلك لا يجوز نسبة ما ذكر للقوم ونسبة ما قاله المصنف لمخالفة القوم كما هو معلوم لظهور أن

**(المنطوق)** أي الحكم المنطوق به **(فموافقة)** ويسمى مفهوم موافقة أيضاً **(ثم هو فحوى الخطاب)** أي يسمى بذلك **(إن كان أولى)** من المنطوق **(ولحنه)** أي لحن الخطاب أي يسمى بذلك **(إن كان مساوياً)** للمنطوق مثال المفهوم الأولى تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظراً للمعنى قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أفّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فهو أولى من تحريم التأفيف المنطوق لأشدية الضرب من التأفيف في الإيذاء. ومثال المساوي تحريم إحراق مال اليتيم الدال عليه نظراً للمعنى آية ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ [النساء: ١٠] فهو

---

ابن الحاجب ليس هو القوم وأن ما يذكره لا يلزم أن يكون كلام القوم أو كل القوم للقطع بأنه قد يقع في مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من أوصاف الدلالة فإنه مخالف لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين، ولا يخفى أن العلم أمانة ينبغي التحري في أدائها، وأن الجزم بنسبة ما يقع في كلام ابن الحاجب إلى القوم ونسبة خلافه إلى مخالفة القوم بمجرد النظر في كلامه من غير مراجعة لكلام غيره ـ كما هو دأب الشيخ ـ ليس من أداء الأمانة في شيء، نعوذ بالله من ذلك. ومما يصرح ببطلان ما نسبه للقوم قول الشارح الآتي ما نصه: «ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق. وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج الخ» وهذا نقل من الشارح إذ لا مدخل للرأي في أمثال ذلك من الاصطلاحات خصوصاً مع ما استقر من حال الشارح من مبالغته في الاحتياط والتثبت، وخصوصاً وقد نسب المصنف إلى استعمال هذا المعنى في شرح المنهاج كما ترى. وقد صرح شيخ الإسلام في حاشيته بأنه يطلق أيضاً على الحكم وحده وبأن إطلاقه على أحدهما الشائع وإن كان اطلاقه على الحكم أكثر، وهذا أيضاً نقل من الشيخ كما ترى خصوصاً ومثل ذلك مما لا مدخل للرأي فيه كما تقرر، فتحصل من كلام الشارح وشيخ الإسلام أنه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومحله وعلى أحدهما دون الآخر وهو الشائع، وأن إطلاقه على الحكم وحده هو الأكثر، فمع هذا من هؤلاء الأئمة خصوصاً الشارح الموصوف المعروف بالجلالة والأمانة وغاية التحري والتثبت، كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام ابن الحاجب من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتبع للمسألة أن ينسب ما ذكره للقوم وما ذكره المصنف لمخالفة القوم، ولعمر الله إن أمثال ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلاً عن الفاضل ولكن حبك الشيء يعمي ويصم.

قوله: **(ثم هو فحوى الخطاب إن كان أولى ولحنه إن كان مساوياً)** قال شيخ الإسلام: لا يقال سكت عن الأدون لأنا نقول ليس لهم مفهوم الأدون انتهى وفيه نظر سنشير قريباً إليه قوله **(نظراً للمعنى)** فإن قلت يلزم أن يكون قياساً وليس كذلك قلت: أجاب في المختصر بوجهين أحدهما أنا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياساً. وقوله «قبل شرع القياس» قال السعد: فيه إشارة إلى أن المراد أنه ليس من القياس الذي جعله حجة وإلا فلا نزاع في أنه إلحاق لفرع بأصل بجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من

مساو لتحريم الأكل لمساواة الإحراق للأكل في الإتلاف

غير افتقار إلى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى. وذهب قوم إلى أنه قياس واحتجوا بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم، ولا معنى للقياس إلا ذلك. وأجاب في المختصر أيضاً بأن وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على كل مفهوم من حيث اللغة، ولا يلزم منه أن يكون قياساً لأن القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ.

قوله: (مساو لتحريم الأكل) قال شيخنا العلامة: تحريم الأكل غير منطوق على رأي المصنف والشارح لأنه لم ينطق به بل بملزومه وهو التوعد، فلا يصدق أن المفهوم موافق للمنطوق ولا مساوٍ له. نعم هو منطوق غير صريح على رأي القوم لأنه حكم غير مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم وعليك بالمحافظة على مراد القوم، وقد يتمحل بأنه مذكور كناية لأن ﴿يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا﴾ [النساء: ١٠] لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه انتهى. وأقول: أما قوله «غير منطوق على رأي المصنف والشارح الخ» فقد أجاب عنه بقوله فيما بعد «وقد يتمحل الخ» لكن وصفه بالتمحل غير صحيح لا منشأ له إلا انحراف المزاج والتعصب الفاسد، لأن وصفه بذلك إن كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم، وكيف يصح وصف الكناية التي هي أبلغ من الصريح كما صرح به الأئمة بالتمحل؟ وإن كان من حيث إن الآية لا تقبل الحمل على الكناية فهو غير صحيح أيضاً لظهور أنه لا مانع من حمل الآية على الكناية فإن التوعد على الشيء يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى، واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه ولا معنى للكناية بهذا المعنى إلا استعمال اللفظ في لازم معناه مع جواز إرادة معناه مع اللازم. وإن كان من حيث إن الدلالة على التحريم حينئذ التزامية ودلالة الالتزام هي المنطوق الغير الصريح كما قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو مما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له، فيدل عليه بالالتزام انتهى. فجوابه أن المولى التفتازاني صرح في شرح الشمسية فيما إذا استعمل اللفظ في جزء معناه أو لازمه مجازاً لعلاقة الجزئية واللزوم بأن الدلالة حينئذ مطابقية وهو محصل كلامه في المطول في أول فن البيان وإن نازعه السيد بشيء أجاب عنه غيره كما هو معلوم بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه ممن تكلم على المطول، ولولا خوف الإطالة لاستوفينا جميع ذلك وأوضحناه. والكناية بهذا المعنى مجاز كما يفيده كلام المطول والمختصر كما بسطنا ذلك في محل آخر من كتابنا هذا، فتكون دلالتها مطابقية فلا تكون هي من قبيل المنطوق غير الصريح بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العضد. فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن انتهى.

ولا يرد على ذلك أن المجاز غير دال بالوضع لأنا نمنع ذلك، بل هو دال بالوضع النوعي، وقد ذكر المولى التفتازاني في شرح الشمسية أن المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل

النوعي على أنه لا مانع من حمل الآية على المجاز المقابل للكناية والجواب بحاله، وقد صرح الكمال في حاشيته بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح، بل وعزا ذلك لابن الحاجب أيضاً فقال: قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح. وتبعه المصنف في شرح المختصر دون تعقب له. فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمناً، حقيقة أو مجازاً انتهى. وهو شامل بلا شبهة للمجاز بطريق الكناية وغيره، وسيأتي في شرح قول المصنف «فقال الغزالي والآمدي فهمت من السياق الخ» تصريح الشارح بأن المجاز من قبيل المنطوق، ولا يخفى على عاقل أن الحمل على المجاز أو الكناية لا تمحل فيه، كيف وكل منهما أبلغ من الحقيقة كما تقرر في محله. وإن كان من حيث إنه يحتمل أن العضد يجعل دلالة مثل هذه الكناية وهذا المجاز التزامية لا مطابقية، فجوابه أما أولاً فالجواب ودفع الإشكال مما يكفي فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوي الكمال. وأما ثانياً فلو فرض ذهاب العضد إلى أن هذه الدلالة التزامية لم يضر الشارح لأن له أن يختار أنها مطابقية خصوصاً مع موافقة السعد على ذلك كما تقدم، وحينئذ يستقيم التمثيل بناء على اختياره، وظاهر أنه لا تمحل في ذلك أيضاً فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق والرجوع إليه، أنّ دعواه التمحل مما لا صحة لها ولا حامل عليها إلا مجرّد الانحراف الموجب لعدم الثقة بما قارنه عند ذوي الانصاف. وأما قوله «هو منطوق غير صريح على رأي القوم الخ» المقتضي أنّ المصنف خالف القوم فهو من التساهل القبيح والتلبيس الغير الصحيح، بل هذا من الخيانة في أداء العلم الموجبة لعدم الوثوق بكلامه، وذلك للقطع بأنه لا سند له في دعواه أن ما ذكر رأي القوم إلا مجرّد ذكر ابن الحاجب إياه، ومعلوم أنّ مجرّد ذلك لا ينتج له أن ما ذكره رأي القوم لظهور أن ابن الحاجب ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك أن يكون موافقاً فيه للقوم إذ ربما خالف القوم أو بعضهم كما تقدم بيانه، وليت شعري أي قوم هذا رأيهم أو أي كلام للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل، وقد كشفت كثيراً من كتب القوم المعتبرة الجامعة كالبرهان للإمام، والقواطع لابن السمعاني. ولم يسمح الزمان بمثلهما ولا نسج عالم على منوالهما ـ والمستصفى لحجة الإسلام الغزالي والمحصول للإمام الفخر الرازي، والمنهاج للعلامة القاضي البيضاوي، وشرحيه للإسنوي والمصنف وناهيك بهما، والأحكام للآمدي، فلم أر فيها تعرّضاً لهذا الرأي ولا إشارة إليه، وهذه أعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها ككتب الباقلاني والاستاذ وابن فورك لتتبعها لها وتلخيصها ما فيها واستدراكها عليه كما هو معلوم عند من له معرفة بها.

وقد قال إمام الحرمين في البرهان ما نصه: ما يستفاد من اللفظ نوعان: أحدهما ما يتلقى من المنطوق به المصرّح بذكره، والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له على قضية التصريح. فأما المنطوق به فينقسم إلى النص والظاهر وقد قدّمنا فيهما تصيلاً وتفصيلاً ما يقنع الناظر ولم ندرج المجمل في هذا القسم لأنا حاولنا تقسيم ما يفيد. وأما ما ليس منطوقاً به

ولكن المنطوق به مشعر به فهو الذي سماه الأصوليون المفهوم والشافعي قائل به الخ انتهى. فانظر هذا الكلام من هذا الإمام الذي هو عين القوم حيث حصر ما يستفاد من اللفظ في نوعين المنطوق والمفهوم، وفسر المنطوق بما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره فإنّ هذا التفسير لا يشمل إلا المعنى المصرح بلفظه فليس في كلامه تعرّض لغير المنطوق الصريح، بل كلامه كالصريح في عدم إثبات منطوق غير صريح كما ترى. أفيحكم عاقل بأن مثل هذا الإمام الذي هو عين القوم مخالف للقوم لعدم إثباته قسم المنطوق الغير الصريح؟ ويا ليت شعري أي قوم بعد هذا الإمام؟ وقال الآمدي في الأحكام: أما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح، فإنّ الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ، فالواجب أن يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق ثم قال: وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق، والمنطوق وإن كان مفهوماً من اللفظ غير أنه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً خص باسم المنطوق وبقي ما عداه معرفاً بالمعنى العام المشترك تمييزاً بين الأمرين انتهى. فتأمل هذا النص القاطع للنزاع من هذا الإمام الرفيع الشأن العالي المكان، وناد بلسان الحال فماذا بعد الحق إلا الضلال. ألا ترى إلى جزمه بعدم صحة التعريف الذي نقله للمنطوق عن بعضهم بشموله لدلالة الاقتضاء التي هي عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فإنّ ذلك نص صريح في أن ذلك غير معروف في كلام القوم، وإلا لما صح له إفساد التعريف بشموله إياه وإلى قوله «فالواجب أن يقال الخ» حيث شرط أن يكون اللفظ نطقاً أي مذكوراً فإنه صريح في أن غير المذكور ليس من المنطوق في شيء، وإلى قوله «خص باسم المنطوق وبقي ما عداه الخ» فإنه صريح في أنّ المنطوق لا يتجاوز هذا المعنى الذي بينه، نعم اقتضى كلامه أن الاقتضاء والتنبيه والإيماء والإشارة مقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لأنه قال: القسم الثاني في دلالة غير المنطوق وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه. وذلك لا يخلو إما أن يكون مدلوله مقصوداً للمتكلم أو غير مقصود، فإن كان مقصوداً فلا يخلو إما أن يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أو لا يتوقف، فإن توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء، وإن لم يتوقف فلا يخلو إما أن يكون مفهوماً في محل تناوله اللفظ نطقاً أولاً فيه، فإن كان الأول فتسمى دلالته دلالة التنبيه والإيماء، وإن كان الثاني فتسمى دلالته دلالة المفهوم.

وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة فهذه أربعة أنواع: النوع الأول دلالة الاقتضاء إلى ان قال النوع الرابع المفهوم، ولا بدّ من النظر في معناه وأصنافه قبل الحجاج في نفيه وإثباته. أما معناه فاعلم أنّ المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحقيقه أولاً، ثم العود إلى تحقيق معنى المفهوم ثانياً فنقول: أما المنطوق فقد قال بعضهم إلى آخر ما حكيناه عنه، فانظر كيف جعل الاقتضاء وما بعده مقابلة للمفهوم

**(وقيل لا يكون) مفهوم الموافقة (مساوياً) أي كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوي**

---

وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق حيث أفسد تعريف بعضهم المنطوق بتناوله له كما تقدم بيانه. وبالجملة فكلامه ظاهر إن لم يكن صريحاً في أن ما قاله ابن الحاجب ليس في كلام القوم، بل اصطلاح له وإن تبعه عليه بعضهم كالهندي. وقال الإسنوي في شرح المنهاج: وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء وجواز المباشرة إلى الصبح من دلالة المنطوق قال: ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدي من المنطوق ولا من المفهوم بل قسيماً لهما وكلام الإمام هنا ليس فيه تصريح بشيء انتهى. فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا التساهل القبيح وعكس الصواب في نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما ذكره المصنف إلى مخالفة كلام القوم مع ما تبين من أنه لا أصل لتلك النسبة إلا مجرّد التعصب الذي لا يليق بعاقل فضلاً عن فاضل. ثم اعلم أنّ المثال الذي سبق استشكال الشيخ له قد مثل به الآمدي مع عدم قوله بهذا الرأي كما علمت.

قوله: **(لا يسمى بالموافقة المساوي)** قال شيخنا العلامة: يعني أنّ هذا القول إنما يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدها السابق عليه، وأنت خبير بأن صدق الحد بدون المحدود لا يجوّزه أحد إلى آخر ما أطال به. وأقول: ما ذكره من أنه أراد بهذا الكلام أنّ هذا القول إنما يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناها غير صحيح، بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحاً بالأولى، فحقيقة الموافقة عنده لا يصدق على المساوي إذ الأولى يستحيل أن يصدق على المساوي ولهذا قال الشارح «وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به» ولم يقل «وإن كان معنى الموافقة حاصلاً فيه» مثلاً فتأمّله. وبيان ذلك أن الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها إلا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى لذلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بإزائها، فإذا نفوا تسمية شيء بذلك اللفظ انتفى كونه من أفراد تلك الحقيقة الاصطلاحية، فمن لازم قوله لا يسمى بالموافقة المساوي خروجه عن حقيقة الموافقة الاصطلاحية لاختصاصها على هذا بالأولى فلا يصدق حدها حينئذ على المساوي لاستحالة صدق الأولى على المساوي كما تقدم. وإنما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوي لأن قول المصنف في حكاية هذا القول، وقيل لا يكون مساوياً ظاهره مقلوب لأن النزاع في أن المساوي من الموافقة الاصطلاحية أي فرد منها أو ليس منها لا في أن الموافقة من المساوي أولاً إذا لا يتأتى أن تكون منه لأنها أعمّ منه على الصحيح، والأعمّ لا يكون فرداً من الأخص ومبايناً له على مقابل الصحيح، والمقابل لا يكون فرداً من مقابله، وحينئذ فالمطابق لبيان ما النزاع فيه أن يقال. وقيل لا يكون المساوي موافقة أي مسمى بهذا الاسم لعدم كونه من أفراد ذلك المعنى اصطلاحاً بخلاف عبارة المصنف، فإن المفهوم منها عكس ذلك، ومن وجوه التأويل حمل الموافقة على اللفظ وتقدير مضاف إلى المساوي والمعنى حينئذ، وقيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوي أي

وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضاً على هذا، وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعاً ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾ [محمد: ٣٠] ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق. وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج كغيره المفهوم إما أولى من المنطوق بالحكم أو مساوٍ له فيه (**ثم قال الشافعي**) إمام الأئمة (**والإمامان**) أي إمام الحرمين والإمام الرازي (**دلالته**) أي الدلالة على الموافقة(**قياسية**)

---

اسماً له لوضعه اصطلاحاً للأولى دون المساوي. وإذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ «وأنت خبير الخ» إذ قد علم سقوط ما بني عليه هذا والمبني على الساقط ساقط، وذلك لأنك قد علمت أنه لم يلزم منه إلا انتفاء الحد والمحدود جميعاً كما تبين بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل. وبالجملة فما وقع فيه الشيخ هاهنا لا ينبغي أن يكون إلا سهواً منشؤه عدم إحسان التأمل فعليك بإحسان التأمل ولا تهولنك عظمة الشيخ فإن الحق أعظم من كل أحد وأكبر اللهم إلا أن يكون من الجامدين المقلدين فذرهم في طغيانهم يعمهون.

قوله: (**وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضاً على هذا**) قال شيخ الإسلام: والمساوي على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضاً لحن الخطاب قوله: (**ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق**) فعلم أن المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحله وحده وبقي اطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم قوله: (**ثم قال الشافعي والإمامان دلالته قياسية وقيل لفظية الخ**) أقول: فيه إشكال لأن الموافقة على هذين القولين ليست مفهوماً كما أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة لا منطوقة ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصاً على الثاني منهما بناء على أن الدلالة مجازية أو نقل اللفظ لها عرفاً فإن المدلول على هذين منطوق كما صرّح به الشارح، فكيف يصح إجراء هذا الخلاف فيها؟ ويجاب بأنه لم يقصد إجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار أنها مفهوم بل باعتبارها في نفسها، والمقصود بذكر هذا الخلاف فيها مقابلة ما تقدم من كونها مفهوماً والمعنى ثم قال الشافعي: والإمامان دلالته أي الدلالة على المعنى الذي سميناه موافقة وقلنا إنه مفهوم وثم لترتيب الأخبار أي بعد أن علمت أن الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف في ذلك قوله: (**دلالته قياسية الخ**) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالفهم الذي هو من معانيها، وإن قلنا على هذا أن المراد أنها حالة للفظ بسببها يفهم المعنى على ما تقدم عن حواشي شرح المطالع، والمعنى أن الفهم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فإن تحقق معنى القياس في ذلك المعنى سبب في فهم المعنى أو في جعل اللفظ بحالة بسببها يفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستعملاً فيه مجازاً أو حقيقة عرفية، أو لا بواحد من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من صدر كلام المصنف أي بل بسماع اللفظ لارتباط ومناسبة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى إذ لو انتفت المناسبة مطلقاً لم يتصوّر انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليتأمل.

أي بطريق القياس الأولى أو المساوي المسمى بالجلي كما يعلم مما سيأتي. والعلة في المثال الأوّل الإيذاء، وفي الثاني الإتلاف ولا يضر في النقل عن الأوّلين عدم جعلهما المساوي من الموافقة لأنّ ذلك بالنظر إلى الاسم لا الحكم كما تقدم. وأما الثالث فلم يصرّح بالتسمية بالموافقة ولا نحوه مما تقدم **(وقيل)** الدلالة عليه **(لفظية)** لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس **(فقال الغزالي والآمدي)** من قائلي هذا القول **(فهمت)** أي الدلالة

---

قوله: **(أي بطريق القياس الأولى أو المساوي)** قال شيخ الإسلام: سكت عن الأدون لما قدّمته من أنه ليس لهم مفهوم الأدون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الأدون اهـ.

وأقول: فيه نظر ظاهر إذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس، فانتفاء كون المفهوم أدون لا يقتضي انتفاء كون القياس أدون لأن المراد على هذا القول في ثبوت الحكم في الفرع على العلة ووجودها في الفروع، فأي محل وجدت فيه كان ملحقاً بالأصل في حكمه، سواء قطع بعلية العلة في الأصل وبوجودها في الفرع فيكون القياس أولى أو مساوياً، أو ظن عليتها في الأصل وإن قطع بوجودها في الفرع فيكون أدون كما في بقية الأقيسة إذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبقية الأقيسة كأن يقال لا تضرب الوالدين بيدك وتقطع بأن العلة في المنع من ضربهما باليد مطلق إيذائهما بالنص على ذلك أو بغيره، فحينئذ يلحق بالضرب باليد في التحريم الضرب بما هو أبلغ في الإيذاء من اليد كالخشبة ويسمى قياس أولى، وبما هو مساوٍ في الإيذاء لليد كطرف ثوب ويسمى المساوي، أو يظن أن العلة في المنع من ضربهما باليد ما ذكر فحينئذ يلحق بالضرب باليد التأفيف ويسمى قياس الأدون، ويمكن أن يكون سكوته عن الأدون لأنه لا يجري فيه سائر الأقوال وإن كان يتحقق بناء على قياسية الدلالة فليتأمل قوله: **(وقيل لفظية)** أقول: قد يقال هي لفظية على القول بأنها مفهوم أيضاً كما يفيده قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تصح مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف أنها مفهوم إلا أن يجاب بأن المراد أنها لفظية على وجه خاص وهو ما يفصله بقية العبارة قوله: **(فقال الغزالي والآمدي من قائلي هذا القول)** أقول: قد يفهم أن غيرهما من بقية قائلي هذا القول مع قوله بأنها ليست مفهوماً ولا قياسية لا يقول بأنها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم إلا أن يكون تخصيص الغزالي والآمدي بذلك ليس لإخراج غيرهما من قائلي هذا القول بل لأنهما صرحا بذلك دون غيرهما مع إرادته ما صرحا به قوله: **(فهمت)** أي الدلالة عليه. قال شيخنا العلامة: قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة.

وأقول: في الكلام مسامحة والمعنى فهم مدلولها فهو على حذف المضاف واللغة مشحونة بأمثال ذلك بحيث لا استنكار فيه، ومن أنكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يستحق خطاباً لإنكاره بديهيات اللغة. واعلم أنهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ما ذكره أيضاً فكان عليه بيان جميع تفاسيرها وأن شيئاً منها لا يصح كونه مفهوماً لتتم مناقشته.

عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتهما في آية الوالدين على أنّ المطلوب بها تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلاناً ولكن اضربه ولولا دلالتهما في آية مال اليتيم على أن المطلوب بها حفظه وصيانته ما فهم منها من منع أكله منع إحراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث (وهي) أي الدلالة عليه حينئذ (مجازية من إطلاق الأخص على الأعمّ) فأطلق المنع من التأفيف في آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء، وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في آيته وأريد المنع من إتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أي للدلالة على الأعم (عرفاً) بدلاً عن الدلالة على الأخص لغة، فتحريم ضرب الوالدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كان بقرينة على الأوّل

---

قوله: (وهي مجازية) قال الكوراني: وليس في كلامه ـ يعنى الغزالي ـ ذكر المجاز لا صريحاً ولا كناية: وما زعمه المصنف من أن الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنيين، أو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم جواز إرادة ما وضع له، ولا شك أن قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] مستعمل في معناه الحقيقي، غايته أنه علم منه حرمة الضرب بقرائن الأحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكأنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، والثانية هي اللازمة للمجاز دون الأولى، والعجب أن شراحه لم يتنبهوا لهذا مع ظهوره انتهى. وأقول: لا يخفى على عاقل أن هذا الكلام المشتمل على أنواع من الفساد والغلط أصرح دليل على الجزاف والتهور. فأما قوله «وليس في كلامه الخ» فمما لا التفات إليه في معارضة نقل المصنف فإنه الحجة الثقة الخبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يردّ نقله بمجرّد دعوى نفي للكوراني لم يثبتها بمنقول ولا بمعقول. وأما قوله «وما زعمه المصنف أي قوله غير مستقيم» فهو باطل صريح وجزاف قبيح، فإن استقامته كنار على علم كما سيظهر من رد شبهته الباطلة وحجته الفاسدة الخاملة على أن نسبة ذلك لزعم المصنف من الحماقة الظاهرة فإن عبارته إن لم تكن ظاهرة في حكايته ذلك عن غيره ما دلت على نسبته إلى نفسه كما لا يخفى بأدنى تأمّل، فما معنى نسبة الزعم إليه بل عبارة شروحه صريحة في حمل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وأن غيره صرح به، ولهذا عبر العراقي في شرحه بقوله الثاني أي من المذاهب أنها ليست قياسية بل لفظية فهمت من السياق والقرائن وهي مجازية، ونوع العلاقة فيها إطلاق الأخص على الأعمّ وبهذا قال الغزالي والآمدي انتهى. وأما قوله «لأن المجاز استعمال اللفظ الخ» فجوابه أن كلا المعنيين صحيح ها هنا إذ لا شبهة في أن قوله «أف» أخص من مطلق الإيذاء وأنه يصح إطلاق لفظ الأخص على الأعم مجازاً لعلاقة الأخصية والأعمية كما تقدم في عبارة العراقي فيصح استعمال «تقل لهما أف» هنا في مطلق الإيذاء مجازاً للعلاقة المذكورة

منهما، وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف، ومنهم من جعله تارة مفهوماً وأخرى قياسياً كالبيضاوي. فقال الصفي الهندي: لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق.

---

والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي أي بخصوصه السياق القاطع بإرادة تعظيمهما.

ومن هنا يظهر بطلان نفي الشك الذي زعمه بقوله «ولا شك الخ» لأنه إن أراد أن الأصل الحقيقة فغاية ذلك أن إرادة الحقيقة ظاهر لا نص بل المجاز محتمل فلا يصح نفي الشك، وإن أراد امتناع المجاز هنا فلا خفاء في بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما تبين. لا يقال لا نسلم وجود القرينة لأن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن يثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم بقرينة ذلك السياق، فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة مع ذلك السياق لأنا نقول ليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي، بل يكفي صلاحيتها لذلك. فإن قيل غاية ذلك تصحيح الحمل على المجاز فما المرجح له كما هو قضية اقتصار هذا القول على الحمل عليه؟ قلت: يمكن أن يكون المرجح له عنده أنه الأوفق بما هو شأن المراد والأصل فيه من أدائه باللفظ على طريق استعماله فيه خصوصاً والمجاز أبلغ من الحقيقة، فقوله «واللفظ لا يصير بذلك مجازاً» إن أراد لا يصح أن يصير فهو باطل أو لا يتعين أن يصير قلنا: لم ندع التعين، أو لا يترجح أن يصير قلنا قد بان له مرجح في الجملة. وقوله «والثانية هي اللازمة للمجاز» قلنا هي متحققة هنا كما تبين وهذا كله على سبيل التنزل معه إلى ما وقع فيه من الحماقة ونسبة المصنف إلى زعم ذلك، وأما على ما هو الظاهر المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وأنه لا نسبة له به إلا مجرّد حكايته فلا حاجة بنا إلى شيء من ذلك إذ الحاكي لا يجب عليه دليل ولا توجيه، بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرّر في محله. ومن هنا يظهر خطؤه في هذا الاعتراض وإن بناه على توهمه اختيار المصنف هذا القول، وأما قوله «والعجب أن شراح كلامه لم يتنبهوا لهذا مع ظهوره» فجوابه أنه بان أنه لا عجب إذ قد اقتصروا على ما هو الصواب في المقام وسلموا من الوقوع في هذه الأغلاط والأوهام، وإنما العجب من تعجبه من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك.

قوله: (فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت) قال شيخنا العلامة فيه نظر، لأن المراد بالمفهوم هاهنا هو الموافقة وهو إما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم، وإما هو ومحله كما تمحله الشارح لتصحيح المتن وبالمسكوت في كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فلا يصح حمله عليه، ولا ينتج إذن المطلوب وعلم منه أن قوله «والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق» لا يصح إلا على رأي المصنف من إطلاق المنطوق على محل الحكم وأنه حينئذ لا ينتج المطلوب اهـ. وأقول: لا يخفى ما في هذا النظر من الفساد والاختلال؛ فأما

قوله «وهو اما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم» فما زعمه فيه من أن النظر في كلامهم يعلم منه انحصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود، ومما يقطع برده ما تقدم عن الشارح وشيخ الإسلام من أن المفهوم يطلق على كل من الحكم وحده ومحله وحده كالمنطوق وعلى مجموعهما، وتقدم أن ذلك نقل منهما عن القوم إذ لا مدخل للرأي فيه. فإن قلت لعله بحسب فهمهما قلنا: لو سلم ذلك كفى فإن فهمهما مقدم قطعاً على فهم الشيخ خصوصاً مع القطع بأنه لا سند له فيما زعمه إلا فهمه من عبارة ابن الحاجب، ولا يصح استناده إلى ذلك لأن غاية الأمر أن ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا ينافي أن له معنى آخر أو أكثر إذ ليس في عبارته تصريح بحصره في الحكم ولا بنفيه عن غيره، فإذا نقل مثل الشارح زيادة وجب قطعاً قبولها، ومن هنا يعلم أيضاً أن ما زعمه من التمحل في قوله «وأما هو ومحله كما تمحله الشارح» مردود لما تبين أن ذلك اصطلاح أيضاً منقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتمحل. وأما قوله «وبالمسكوت في كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء» فهو بعد تسليمه إنما يقتضي امتناع إطلاق المسكوت على غير المحل من الحكم وحده ومجموع الحكم ومحله بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اصطلحوا على إطلاق لفظ المسكوت عليه، وأما بالمعنى الوصفي فلا يتوهم عاقل منعه لأن لفظ مسكوت وصف في الأصل وإطلاق الأوصاف على معانيها قياسي لا منع فيه بوجه، والمطلوب هنا حاصل بإطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا يخفى. والحاصل أن اصطلاحهم على أن المسكوت هو محل الحكم وحده لا يمنع استعماله، لا باعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفيته في الحكم وحده وفي مجموعهما لتحقق المعنى الوصفي في كل منهما إذ كل منهما مسكوت عنه. فقول الصفي لأن المفهوم مسكوت بتقدير أنه أراد به غير مجرّد المحل غاية ما فيه أنه وصفه بأنه مسكوت، ووصفه بذلك مما لا شبهة لعاقل في صحته وفي كفايته في مطلوبه كما لا يخفى فتأمل ذلك فإنه في غاية الحسن والدقة، لكنه خفي على الشيخ فتوهم أن الاصطلاح على إطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من استعماله في غيره كالحكم ومجموعهما مطلقاً وهو غلط فاحش، بل إنما يمنع استعماله في غيره على وجه أنه اسم له في الاصطلاح لا على وجه الوصفية إذ هي قياسية لا حجر فيها كما أن لفظ المفهوم يمتنع إطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح، ولا يمتنع باعتبار اللغة لأن المنطوق معنى فهم من اللفظ فيصح لغة إطلاق المفهوم عليه، وكما أنه لو وقع اصطلاح على تسمية شخص أحمر بلفظ أحمر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح إطلاقه على إنسان آخر أحمر، ولا يمتنع باعتبار غيره كاللغة وهذا مما لا يتوقف فيه عاقل. وحينئذ فالمفهوم في قول الصفي لأن المفهوم مسكوت يجوز أن يريد به محل الحكم وحده لأنه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه، وحينئذ فلا غبار على حمل المسكوت على المفهوم لأن كلاً من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصح حمل أحدهما على الآخر لاتحاد ذاتهما على هذا التقدير كما لا غبار على إطلاق المنطوق على محل الحكم في قوله «والقياس

قال المصنف: وقد يقال بينهما تناف لأن المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له (وإن خالف) حكم المفهوم الحكم المنطوق به (فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة أيضاً كما سيأتي التعبير به في مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (أن لا يكون المسكوت ترك لخوف) في ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالإسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفاً من أن يتهم بالنفاق (ونحوه) أي نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك «في الغنم السائمة زكاة»[1] وأنت تجهل حكم المعلوفة.(و) أن (لا يكون

---

الحاق مسكوت بمنطوق» لأنه مما يطلق عليه أيضاً لفظ المنطوق في اصطلاح القوم كما تقدم أيضاً بيانه بما لا مزيد عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط قوله «فلا يصح حمله» إذ قد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل لوجود شرطه، وقوله «ولا ينتج المطلوب» إذ قد بان بما قاله الصفي على ما بيناه أن الموافقة مفهوم أي مسكوت عنه لفظاً وأنه قياس أي حكمه ثابت له بطريق القياس، وأن كونه مسكوتاً لا ينافي كونه قياسياً أي ثابتاً حكمه بالقياس لأن القياس إلحاق مسكوت بمنطوق. فإن قلت: هذا ظاهر إذا أريد بالمفهوم محل الحكم كما تقرر ويبقى الكلام إذا أريد به نفس الحكم وكلامه لا يفي به قلت: يجوز أن يكون تركه لأنه يعلم بالمقايسة مما ذكره بأن يقال لأن المفهوم أي الحكم مسكوت والقياس إثبات حكم للفرع مسكوت عنه ولا إشكال حينئذ في حمل المسكوت على المفهوم، ولا في إطلاق المسكوت على الحكم لأنه بالمعنى الوصفي على ما تقرر، ويجوز أن يكون أدرجه في كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم كمحله. غاية الأمر أنه يلزم المسامحة بالنسبة للحكم في قوله «والقياس الحاق مسكوت بمنطوق» أي وذلك يتضمن إثبات الحكم المسكوت وإلا فالملحق محل الحكم لا نفسه على أنه سيجيء في كتاب القياس قول بأن الأصل والفرع نفس الحكم، وإذا علمت ذلك ظهر لك سقوط قوله «فلا يصح حمله عليه ولا ينتج المطلوب» وقوله «لا يصح إلا على رأي المصنف الخ» فقد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل وإنتاج المطلوب، وصحة قوله «والقياس الحاق مسكوت بمنطوق على رأي القوم والمصنف» وأنه حينئذ ينتج المطلوب والله هو الموفق للصواب.

قوله: (قال المصنف وقد يقال بينهما تناف) ذكر شيخ الإسلام عن السعد أن الخلاف في أن دلالة المفهوم لفظية أو قياسية لفظي قال: وأشار إليه في البرهان وتعقبه جماعه منهم البرماوي بأن للخلاف فوائد منها أنا إن قلنا إن دلالته لفظية جاز النسخ به وإلا فلا انتهى. وأقول: سيأتي في المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفحوى وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الإمام الرازي والآمدي، وقولاً بالمنع فيها عن حكاية الشيخ أبي إسحق فهذه الفائدة مبنية

---

(١) بخطه بنقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم.

المذكور خرج للغالب) كما في قوله تعالى ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ [النساء: ٢٣] فإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج أي تربيتهم (خلافاً لإمام الحرمين) في نفيه هذا الشرط لما سيأتي مع دفعه (أو) خرج المذكور (لسؤال) عنه (أو حادثة) تتعلق به (أو للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال «في الغنم السائمة زكاة» (أو غيره) أي خرج المذكور لغير ما ذكر (مما يقتضي التخصيص بالذكر) كموافقة الواقع كما في قوله تعالى ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين

---

على ضعيف عند المصنف قوله: (خرج للغالب الخ) قال شيخنا العلامة: اعلم أن هنا مقامين: أحدهما أن القيد خرج للغالب، والثاني أنه موافق للغالب، والثاني هو الذي خالف الإمام في اشتراط نفيه بدليل ما سيجيء. وأقول: إثبات هذين المقامين والتفرقة بينهما مما لا يحل اعتقاده ولا يصح اعتماده، كيف وهو مجرّد اختراع لشيء لم يقل به أحد من الأصوليين ولا عرفت نسبته إلى شيء من كتب المتقدمين ولا المتأخرين، بل هو مجرّد استحسان ما أنزل الله به من سلطان. والصواب أن العبارتين في المقامين بمعنى واحد ولهذا عبر المصنف في هذا الكتاب بكون القيد خرج للغالب، وفي غيره كشرح المنهاج بكون القيد خرج مخرج الغالب، وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب، وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل نزاع الإمام، ومن تأمل الاحتجاج للنزاع في اشتراط هذا الشرط الجانبين لم يرتب فيما قلناه، ولولا خوف الإطالة مع سهولة المطلب وظهور ضعف ما زعمه بسطنا نقل ذلك وما يتعلق به، وأما احتجاجه بقوله «بدليل ما سيجيء» فلا يصح الاحتجاج به لما سيعلم فيما سيجيء.

قوله: (خلافاً لإمام الحرمين) فإن قيل لم خالف إمام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع أن توجيهه يمكن أن يجري في الجميع؟ قلت: لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر إليه كما في صورة الجهل أو محتاج إليه كما في صورة قصد الامتنان، وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فإنه محتاج إلى التقييد للاحتراز عن العبث أو ما هو في حكم العبث وهو إخبار المخاطب بما يعلمه أو عن الإبهام على المخاطب وإيقاعه في الشك فإنه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فإنه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة معتداً بها في التقييد فكان الحمل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً، وكان الأظهر عنده حمله على أنه لنفي الحكم عما عدا المذكور فليتأمل.

قوله: (أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر) أقول: فيه رد لقول صدر الشريعة في تنقيحه اعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه أن التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة، أو علم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص، فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي

أولياء من دون المؤمنين﴾ [آل عمران: ٢٨] نزلت كما قال الواحدي وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أي دون المؤمنين، وإنما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لأنها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فأخر عنها وبذلك اندفع توجيه إمام الحرمين لما نفاه مخالفاً للشافعي بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب. وقد مشى في النهاية في آية الربيبة على ما نقله عن الشافعي من أن القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها لا تحرم على الزوج لأنها ليست في حجره وتربيته. وهذا وإن لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالي عن داود كما نقل ابن عطية عن علي رضي الله عنه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لأنها ليست في

---

الحكم عما عداه، فإذا لم توجد هذه الأربعة علم أن التخصيص بنفي الحكم عما عداه فأقول إن موجبات التخصيص لا تنحصر في المذكورات وأطال في بيان ذلك ثم قال: فعلم أن موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص منفية إلا نفي الحكم عما عداه انتهى. وقد رد في التلويح هذا الكلام وحكم بسهوه فيه حيث قال: قوله «فلا يحصل الجزم» تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائماً فيلزم انتفاء المشروط دائماً، أما الاشتراط فظاهر، وأما انتفاء الشرط دائماً فلأن فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه يجوز أن يكون لكلمة واحدة فوائد كثيرة يعجز عن إدراكها فهم العقلاء إذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي وهاهنا نظر، أما أولاً فلأن ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص في الأربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن شرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة، ولا خرج مخرج الغالب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه الذكر، ولقد صرحوا بأنه إنما يحمل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلاً إلى أن قال: وأما ثالثاً فلأنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات، بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والفحص انتهى.

**قوله: (كموافقة الواقع كما في قوله تعالى ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾** أقول: قد يستشكل الفرق بين هذا ـ أعني موافقة الواقع ـ وما خرج لحادثة، بل قد يقال هذا مما خرج لحادثة كما يفيده قوله «نزل كما قال الواحدي وغيره الخ» ويفرق بأن المقصود في الحادثة بيان حكمها باعتبار حدوثها ولأجله لا بيان الحكم في نفسه، وسواء اختص الحدوث بها أو حدث ضدها أيضاً كما لو كان لزيد غنم سائمة ولعمرو غنم معلوفة، وقيل بحضرته

حجره، ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم وغيره ومرجع ذلك إلى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كما في الغنم المعلوفة لما سيأتي، أو الموافقة كما في المثال الأوّل لما تقدم. وفي آيتي الربيبة والموالاة للمعنى وهو ان الربيبة حرمت لئلا يقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بأن يتزوج بها فيوجد نظراً للعادة في مثل ذلك، سواء كانت في حجر الزوج أم لا. وموالاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة،

---

صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سائمة ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لأن الواقع لم يختص بالسائمة والمقصود في هذا بيان الحكم في نفسه، وكان الظاهر عدم التقييد لعموم الحكم لكنه قيد على وفق ما وقع منه ووجد في الخارج وكون المقصود بيان الحكم في نفسه لا ينافيه قوله «نزل كما قال الواحدي وغيره الخ» لأن سبب النزول لا ينافي قصد بيان الحكم في نفسه ليتعلق بصاحب الواقعة وكل أحد في ذلك الزمن وما بعده فليتأمل. قوله: **(وبذلك اندفع توجيه إمام الحرمين)** أقول: قد ينظر في اندفاعه بذلك لجواز قصد الفائدتين معاً إذ لا نسلم المنافاة بينهما، وكذا يقال في بقية الفوائد التي ذكروها، وحينئذ يتوجه النظر على قوله «تأخر عنها» وإنما يظهر التأخر لو تعارضا وهو ممنوع لإمكان قصدهما معاً كما تقرر. نعم قد يقال هذا لا يتأتى في جهل المتكلم بحكم المسكوت وهذا بعد تسليمه لا يضرنا كما لا يخفى فتأمل. وأما ما ذكره المحشيان من أن للشافعي في الرسالة توجيهاً آخر يندفع به توجيه الإمام وأن حاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة تطرّق الاحتمال إلى المفهوم فيصير الكلام مجملاً حتى لا يقضي في المسكوت بموافقة ولا مخالفة فهو ظاهر، ولا ينظر فيه بأنهم في مواضع ظهور الفائدة للمنطوق لا يتوقفون في حكم المسكوت كما هو قضية الإجمال، وذلك لأن عدم توقفهم لاستنادهم لدليل آخر تقدم على هذا الإجمال كما يفيد ذلك قول الشارح الآتي والمقصود مما تقدم الخ قوله: **(لما نفاه)** قال شيخنا العلامة: الذي نفاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقعة على النفي انتهى. وأقول: الظاهر عدم استقامة هذا الوجه الذي قاله إذ التقدير عليه للنفي الذي نفاه، ومعلوم أن الذي نفاه ليس هو النفي والوجه بقاء ما بحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف إليها والتقدير لنفي ما نفاه أي لنفي الاشتراط الذي نفاه.

قوله **(بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ)** قال شيخنا العلامة: يعني المفهوم مطلقاً مقتضي للفظ أي مدلول له إلى آخر كلامه. وأقول: أما قوله في آخره فعلم من ذلك أن الإمام لا يرى المفهوم فائدة خفية، فجوابه أنه لو سلم ذلك كفانا في رد كلامه إثبات انه فائدة خفية بالدليل كما بينه الشارح قبيل هذا بقوله «وهو فائدة خفية» لأن استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بدّ له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين انتهى. وأما قوله «وأنه لا يخالف إذا كان القيد خرج لأجل الغالب الخ» فجوابه أن هذا كلام لا أصل له وليس عليه من كلام الأئمة أو

سواء والى المؤمن أم لا. وقد عمّ من والاه ومن لا يواله قوله تعالى ﴿يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم﴾ [المائدة: ٥٧] إلى قوله ﴿والكفار أولياء﴾ [المائدة: ٥٧] ومن المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكأن القيد لم يذكر حكاه في قوله **(ولا يمنع)** أي ما يقتضي التخصيص بالذكر **(قياس المسكوت بالمنطوق)** بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته له **(بل قيل يعمه)** أي المسكوت المشتمل على العلة **(المعروض)** للمذكور من صفة أو غيرها إذ عارضه بالنسبة إلى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذكر **(وقيل لا يعمه إجماعاً)** لوجود العارض وإنما يلحق به قياساً وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لا سيما قد ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لأن المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه

---

غيره شبهة فضلاً عن حجة، والصواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحينئذ يظهر سقوط قوله عقب هذا الكلام «وقد يجاب بأن قوله لموافقة الخ» قوله: **(والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها)** قال شيخنا العلامة: يرد عليه قول ابن الحاجب وغيره وشرطه أي مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة انتهى.
وأقول: سقوط هذا الإيراد في غاية الظهور من وجهين، بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً.

الوجه الأول أن الشارح احترز عن ذلك بقوله في الأمثلة المذكورة ونحوها فأشار به إلى ما لم تظهر فيه أولوية ولا مساواة، ولهذا عبر بقوله «ونحوها» دون قوله «وغيرها». والحاصل أنه إنما نفى المفهوم بالنظر لخصوص الأمثلة المذكورة ونحوها لأنها لم يظهر فيها أولوية ولا مساواة، ولم ينفه على الإطلاق بدليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا إيراد.

والثاني أن هذا الشرط مستغنى عنه لعلمه من قول المصنف السابق فإن وافق حكمه المنطوق فموافقة فحوى الخطاب إن كان أولى، ولحنه إن كان مساوياً فإن معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنه فهم موافقة حكم المسكوت لحكم المنطوق نظراً للمعنى بأولوية أو مساواة، وهذا معنى ظهور الأولوية أو المساواة فلا حاجة لذكره هنا بعد علمه مما سبق قوله: **(ومن المعنى)** أي النظر في المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف. فإن قلت: كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضي كون الدلالة قياسية لا لفظية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور؟ قلت: قد سبق ما يعلم منه جواب ذلك في الكلام على مفهوم الموافقة.

قوله: **(ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ)** أقول: هذا متعلق بقوله «وشرطه أن لا يكون المسكوت ترك الخوف» إلى قوله «أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر» والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه قوله: **(وهو صفة أي مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم)** قال شيخنا العلامة:

هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لا إبطالية (وهو صفة) أي مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم مفهوم صفة.

قال المصنف: والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا النعت فقط أي أخذاً من إمام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلاً (كالغنم

---

لا يتعين هذا أي تفسير المفهوم بمحل الحكم لجواز أن يكون بمعنى الحكم وإضافته إلى الصفة وغيرها لدلالتها عليه لتخصيص الحكم المنطوق بها انتهى. وأقول: في قوله «وإضافته إلى الصفة الخ» إشعار بأن مراده بيان أن الحامل للشارح على التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم إضافته إلى الصفة فإنها لا تدل على الحكم بل على محله لظهور أن لفظ السائمة إنما يدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة إذ لا علاقة بينه وبين نفي الزكاة لينتقل منه إليه. وحاصل ما قاله الشيخ في جواب ذلك أن الصفة باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفي الزكاة في مقابلها الذي هو المعلوفة، ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فبنى عليه ما بنى، بل الحامل قول المصنف بعد «وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان» فإنه يقتضي أن المراد بالمفهوم هاهنا محل الحكم لأن غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه، ولو أراد بالمفهوم ها هنا نفس الحكم لكان المناسب أن يقال: وهل المنفي الزكاة في غير سائمتها أو في غير مطلق السوائم كما لا يخفى. ثم رأيت شيخ الإسلام ذكر لك فقال: «بمعنى محل الحكم» فسر به المفهوم ليوافق قول المصنف بعد «وهل المنفي الخ» إذ المراد به المحل كما صرح به الشارح انتهى. فإن قلت: يتوجه الإيراد حينئذ على المصنف قلت: يدفعه ان المصنف ناقل عن الأئمة. فإن قلت: فكيف يثبت الحكم بالمفهوم؟ قلت: بواسطة لأن إخراج الشيء عن محل الحكم يدل على انتفاء الحكم عنه.

قوله: **(قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر)** قال شيخنا العلامة: أي مقلل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد مدح أو نحوه كما قيل انتهى. أقول: أشار بذلك إلى ما اعترض به صدر الشريعة في توضيحه وتنقيحه على قولنا إن التخصيص بالصفة يفيد نفي الحكم عما عدا المذكور بأنه قد يوصف الشيء للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه، وقد رده في التلويح فإنه بين أن المراد بتخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه، وذلك بأن يكون الشيء مما نطلقه على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لنقصه على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ثم قال: من جملة اعتراضات أوردها. وأما ثانياً فلأن الوصف للمدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت، وكان المصنف فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف بالجملة، وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك انتهى. قوله: **(ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية)** فيه أمران:

**السائمة أو سائمة الغنم)** أي الصفة كالسائمة في الأول من في الغنم السائمة زكاة، وفي الثاني من في سائمة الغنم زكاة قدم من تأخير وكل منهما يروي حديثاً ومعناه ثابت في حديث البخاري وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة إلى آخره **(لا مجرد السائمة)** أي من في السائمة زكاة إن روى فليس من الصفة **(في الأظهر)** لاختلال الكلام بدونه كاللقب، وقيل هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً كما يفيد إثباتها في السائمة مطلقاً. ويؤخذ من

---

الأول أنه لا يخفى أن استثناء هذه الثلاثة كتفسير الصفة بما ذكر اصطلاح للأصوليين، فاعتراض شيخ الإسلام بأنه لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها إلى آخر ما أطال به غير وارد إذ لا مشاحة في الاصطلاح ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء.

والثاني ان قضية عطف قوله «وشرط وما بعده» على صفة خروج إنما وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل، وتقديم المعمول عن الصفة فإن لم يصدق على هذه المذكورات أنها لفظ مقيد لآخر كانت خارجة عن الصفة بهذا وإلا احتيج إلى استثنائها أيضاً فيقال ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا إنما الخ، لكن لا نحتاج هنا إلى استثناء تقديم المعمول لأنه ليس بلفظ فهو خارج بالأول قوله: **(لا مجرّد السائمة في الأظهر)** قال الكوراني: وأما لفظ السائمة مجرّداً عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه أم لا؟ نقل فيه قولين وزعم أن الظاهر عدمه وليس بظاهر، بل مردود قطعاً لأن تعريف الوصف صادق عليه، غايته أن الموصوف فيه مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده، ألا ترى أنهم متفقون على أن قيد الإيمان في قوله«المؤمن غز كريم» يخرج الكافر مع أن وزانه وزان السائمة بلا ريب انتهى. وأقول: أما قوله «لأن تعريف الوصف صادق عليه» فقد يمنع لأن الوصف كما نقله الشارح عن المصنف «لفظ مقيد لآخر الخ» ولفظ السائمة في المثال غير مقيد لآخر لفظاً. وأما قوله «وذكر الوصف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده» فهو ممنوع لأنه إذا فقد الموصوف صار الوصف مما يختل الكلام بدونه كاللقب فيكون ذكره لتصحيح الكلام كاللقب لا لنفي الحكم عما عدا المذكور، لأنه إنما يحمل على ذلك إذا لم يظهر لذكره فائدة أخرى كتصحيح الكلام. نعم لقائل أن يقول يكفي في كون اللفظ مقيداً لآخر كونه كذلك تقديراً وأن يلتزم أن المصحح للكلام هو الموصوف المقدر لا هذا الوصف المذكور، وقد يمنع بأن المقدر لو صحح الكلام لم تتوقف صحته على ذكر هذا الوصف وليس كذلك قطعاً كما لا يخفى. فإن قيل: الوصف سد عن المقدر في التصحيح فالتصحيح في المعنى إنما هو بالمقدر قلنا: كفى هذا في كون التصحيح لفظاً إنما هو بهذا الوصف وذلك كاف في سقوط مفهومه لتحقق فائدة أخرى ظاهرة له غير نفي الحكم وإن كان ثبوتها له بالنيابة عن المقدر، وبهذا يتضح أن ما رجحه المصنف لا يخلو عن قوة وإن كان الجمهور على خلافه كما أخذه الشارح من كلام ابن السمعاني وهو الأوجه والمختار. وأما قوله

كلام ابن السمعاني أن الجمهور على الثاني حيث قال: الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور.

**(وهل المنفي)** عن محلية الزكاة في المثالين الأولين **(غير سائمتها)** وهو معلوفة الغنم **(أو غير مطلق السوائم)** وهو معلوفة الغنم وغير الغنم **(قولان)** الأول ورجحه الإمام

---

«ألا ترى أنهم متفقون الخ» فيتوجه عليه منع هذا الاتفاق ولا سبيل إلى إثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذي ذكره المصنف فليتأمل.

قوله: **(وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان)** قال الكوراني: وعبارة المصنف في قوله «غير مطلق السوائم» فاسدة إذ مراده نفي المعلوفة مطلقاً لا معلوفة مقيدة، ويلزم من كلامه أن السوائم المقيدة تكون منفية يظهر ذلك فيما إذا قلت تصدّق بهذه الدراهم على غير المبتدعين مطلقاً أي سوى المبتدع كائناً من كان، بخلاف ما إذا قلت غير مطلق المبتدعين إذ لا صحة له لأن كل واحد من المبتدعين يصدق عليه أنه غير مطلق المبتدعين، وكذلك السوائم المقيدة أي كل واحدة يصدق عليها أنها غير مطلق السوائم. والصواب أن يقول غير السوائم مطلقاً فيتناول كل معلوفة من كل جنس ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه لما ذكر والله الموفق انتهى. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الباطل إلا الاشتباه وذلك لأن قولنا «مطلق الماهية» مثلاً يطلق تارة بمعنى الماهية بلا اعتبار قيد معها وهو بهذا الإطلاق يتناول الماهية المقيدة لأن عدم اعتبار القيد يجامع وجوده كما هو ظاهر عند أهله ومقرر في محله، وأخرى بمعنى الماهية باعتبار انتفاء القيد عنها وهي بهذا الإطلاق لا تتناول الماهية المقيدة من حيث إنها مقيدة، والمراد هنا المعنى الأول ولا غبار عليه، والكوراني لما لم يميز بين الإطلاقين وتوهم الانحصار في الثاني أورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعاً على أن مثل هذا الحكم إنما يتعلق بالموجودات الخارجية وهي لا يتصوّر أن تكون إلا مقيدة وذلك قرينة قطعية على أن المراد بقيد الإطلاق ليس إلا مجرّد التعميم. وأما استدلاله بالمثال الذي فرضه فهو استدلال فاسد لأن هذا المثال من مخترعاته، وحمله على المعنى الذي قرّره مبني على توهمه المذكور فلا اعتبار به. وأما قوله «والصواب أن يقول غير السوائم مطلقاً الخ» فلك أن تورد عليه أن قوله مطلقاً لا يظهر إلا كونه حالاً من غير أو من السوائم وعلى كل يلزم تقييد الغير أو السوائم بالإطلاق فلا يصدق على المقيد على زعمه. فإن قال معنى الإطلاق حينئذ عدم اعتبار التقييد لا عدم التقييد قلنا: هذا المعنى ممكن أيضاً في عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما، وبهذا يظهر أن من عناية الله بالشراح وتوفيقهم لإصابة الصواب عدم تنبههم لما ذكره الكوراني لأن السلامة من الغلط دليل أي دليل على العناية والتوفيق والتنبيه له ليس تنبيهاً في الحقيقة بل بلادة وغباوة، وأن تبجحه وتشنيعه بأنه تنبه لما لم يتنبه له الشراح لو سكت عنه كان خيراً له وكان الصواب في مقصوده أن يعبر بقوله ولم يتنبه أحد من شراح كلامه وإلا فالمتبادر من قوله، «ولم يتنبه كل واحد من شراح

الرازي وغيره ينظر إلى السوم في الغنم، والثاني إلى السوم فقط لترتب الزكاة عليه في غير

---

كلامه» إنما هو سلب العموم لا عموم السلب الذي هو مقصودة، فلم يتنبه للفرق بين العبارتين والخطأ يجر الخطأ والله الموفق.

قوله: (وهو معلوفة الغنم) قال شيخنا العلامة فيه بحث، وهو أن سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفي الأخص أعم من نفي الأعم إلى آخر ما أطال به وأجاب عنه. وأقول: لقائل أن يقول هذا البحث مندفع من أصله غير محتاج إلى جوابه، وذلك لأن ما ذكره من أن نفي الأخص أعم من نفي الأعم مسلم لكنه غير وارد لأن الشارح لم يرد بهذا التفسير بيان نفي الأخص حتى يتوجه عليه ما ذكر، بل تفسير المراد في القول الأول من قوله غير سائمتها، فإن المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقاً. فتقدير عبارة المصنف غير سائمتها منها وذلك لأن حاصل هذا القول أن مفهوم الغنم السائمة أو سائمة الغنم ليس هو النقيض الحقيقي لهما، بل هو أخص منه وذلك لأن لفظ الغنم لم يخرج شيئاً لأنه لا مفهوم له فإنه لقب ولفظ السائمة وقع قيداً مخصصاً له فهو إنما يخرج مما دخل تحته دون غيره كالبقر مطلقاً فلذا كان المخرج بلفظ السائمة ما لا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعلوفة لا ما لا يصدق عليه السوم مطلقاً، فتعين أن المصنف إنما أراد بقوله «غير سائمتها» غير سائمتها منها أي الغير الذي هو منها وذلك هو معلوفتها لأنه هو المفهوم على هذا القول وإن كان هو أخص من النقيض. والحاصل أن المفهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم، وعلى هذا فإذا قلنا بأن لمجرد السائمة مفهوماً كما تقدم أخذه من كلام ابن السمعاني، فالقياس أن يقال: إن دل الدليل على تعميم موصوفه أو لم يعتبر الموصوف عم المقابل أيضاً وإن دل على تخصيصه اختص المقابل فإذا دل الدليل على أن الموصوف النعم كان المقابل معلوفة النعم، وإن دل على أنه الغنم مثلاً فالمقابل معلوفة الغنم. قال الإمام في المحصول الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه الصلاة والسلام «في سائمة الغنم زكاة» يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الأجناس. وقال بعض الفقهاء من أصحابنا: إنه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس. لنا أن دليل الخطاب نقيض النطق أي مقابله، فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقيضه يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها. احتجوا بأن السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لأن الأصل اتحاد العلة، والجواب أن المذكور رسوم الغنم لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه انتهى. فقوله «يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس» هو المراد بقول المصنف «وهل المنفي غير سائمتها» أي من جنسها، فلذا بين الشارح المراد بقوله «وهو معلوفة الغنم». فإن قلت: كيف قال الإمام «فنقيضه يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها» مع أن نقيض سائمة الغنم أعم من معلوفتها؟ قلت: مسلم أن النقيض الحقيقي أعم لكن لم يثبت بالدليل أن المفهوم هو النقيض الحقيقي، بل ما ذكره الإمام فقط من مقابل الوصف المقيد

الغنم من الإبل والبقر. وجوّز المصنف أن تكون الصفة في سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها في مطل الغني ظلم كما سيأتي فيفيد نفي الزكاة عن سائمة غير الغنم وإن ثبت فيها بدليل آخر وهو بعيد لأنه خلاف المتبادر إلى الأذهان (ومنها) أي من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو «أعط السائل لحاجته». أي المحتاج دون غيره (والظرف) زماناً ومكاناً نحو

---

بالكون من الغنم وهو المعلوفة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه، ومما يوضحه أيضاً أن قوله «في الغنم السائمة زكاة» معناه إذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يفيد إلا نفي الزكاة عن الغنم إذا كانت معلوفة ولا تعرّض فيه لغيرها. ويمكن أن يجاب عن إيراد الشيخ بأنه لقصد التمرين وتشحيذ الأذهان ويحمل جوابه على ما قررناه في دفع الإيراد فليتأمل.

قوله: (وجوّز المصنف) إلى قوله على وزانها في «مطل الغني ظلم» فإن قلت: يرد على كون لفظ الغنم صفة أنه ليس مشتقاً فلا يصح كونه صفة. قلت: هذا غفلة عما فسر به الصفة أخذاً من كلام إمام الحرمين وغيره كما تقدم في كلام الشارح بأنها لفظ مقيد لآخر الخ. ولفظ الغنم في المثال لفظ مقيد لآخر الخ لأن المضاف إليه مقيد للمضاف كما هو ظاهر. فإن قلت: يرد على كونه على وزانها في «مطل الغني ظلم» أن الغني مشتق يصح وقوعه نعتاً والغنم بخلافه. قلت: لا أثر لذلك الفرق بعد ما تقرر أن ليس المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لآخر وهو متحقق في المثال كما تقرر، والمراد بكونه على وزانها فيما ذكر أنها مقيدة لما أضيف إليها بإضافته إليها وذلك موجود فيهما. قال المصنف في منع الموانع من جملة كلام طويل جيد فأقول: المراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كما يفعل النحوي إلى أن قال: وإذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد في قولنا «في الغنم السائمة زكاة» إنما هو الغنم، وفي قولنا «في سائمة الغنم زكاة» إنما هو السائمة، فمفهوم الأول عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم، ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلاً التي لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة انتهى. ثم قال: ويؤيد ذلك أن أبا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم «مطل الغني ظلم» إلا أن مطل غير الغني ليس بظلم لا أن غير المطل ليس بظلم، ولا أن الغني الذي ليس بمماطل ليس بظالم انتهى. فظهر أن ما قاله محتمل الصحة احتمالاً قوياً لا يمكن الجزم برده، ولذا لم يرد الشارح المحقق على استبعاده وأنه خلاف المتبادر إلى الأذهان. وإذا علمت ذلك علمت أن قول شيخنا العلامة في قوله «على وزانها الخ» ما نصه «الفرق جلي إذ الغني مشتق يصح وقوعه نعتاً والغنم بخلافه انتهى» لا ينبغي أن يكون إلا غفلة عما تقرر في معنى الصفة عند الأصوليين إذ مع ملاحظته لا أثر لهذا الفرق كما لا يخفى.

قوله: (أي المحتاج دون غيره) أقول: أشار به إلى أنه ليس معنى قولنا اعط السائل لحاجته الأمر بإعطاء سائل اتصف بالاحتياج والتعليل بالاحتياج، بل معناه الأمر بإعطاء مطلق السائل

«سافر يوم الجمعة» أي لا في غيره «واجلس أمام فلان» أي لا وراءه (والحال) نحو أحسن إلى العبد مطيعاً أي لا عاصياً (والعدد) نحو قوله تعالى ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ [النور: ٤] أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» أي لا أقل من ذلك (وشرط) عطف على صفة نحو ﴿وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦] أي فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن (وغاية) نحو ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] أي فإذا نكحته تحل للأول بشرطه (وإنما)نحو ﴿إنما الهكم اللّه﴾ [طه: ٩٨] أي فغيره ليس بإله والإله المعبود بحق (ومثل لا عالم إلا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو «ما قام إلا زيد» منطوقهما

---

بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما انتفى فيه هذا الشرط ويظهر المفهوم قوله: (أي لا وراءه) أي مثلاً قوله: (أي لا أكثر من ذلك) قال شيخ الإسلام: أي ولا أقل. وأقول: إنما اقتصر الشارح هنا على نفي الأكثر لأنه ممنوع في نفسه بخلاف الأقل ليس ممنوعاً في نفسه بل مطلوب لأن كل جزء من الثمانين مطلوب، وإنما الممنوع الاقتصار عليه، وإنما اقتصر على نفي الأقل فيما بعده في حديث شرب الكلب لأن الأقل لا يحصل معه المقصود بخلاف الأكثر يحصل معه المقصود وزيادة، فالأقل لا يحصل المقصود والأكثر يحصل وليس ممنوعاً منه لذاته، بل من حيث أمر خارج عنه ككون الماء مسبلاً على الغسل أو اعتقاد كون الأكثر مساوياً قوله: (وشرط) قال الكوراني: عطف على قوله «صفة لا على ما ذكر بعد قوله منها» لعدم دخول الشرط في الوصف. هذا ما عليه شارحو كلامه، ولك أن تقول قد تقرر في علم البلاغة أن الشرط ظرف للجزاء، والظرف إما زماني أو مكاني، وقد ذكر المصنف أن الظرف مطلقاً ملحق بالوصف فلا مانع لإطلاق الشرط على هذا التأويل، وكذلك نقول في الغاية هي معنى قائم بذي الغاية فتدخل في الوصف المذكور فتكون أقرب إلى الضبط وأقل أقساماً انتهى. وأقول: لا يخفى صراحة عبارته في أن إيراده هذا على الشراح لا على المصنف، وحينئذ ففساد هذا الإيراد بعد ثبوت ما ذكر فيه من المقدمات والإغماض عما فيها من التكلفات في غاية الظهور. أما أولاً فلأن الشارح المحقق نقل عن المصنف أن الصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، وتقدم تصريح منع الموانع بهذا عن الأصوليين وهذا صريح في خروج هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاحه واصطلاح الأصوليين، فكيف يصح مع ذلك إدراج الشرط والغاية في الصفة في شرح كلامه؟ وأما ثانياً فلأن تنكير قوله «وشرط» مع تعريف ما قبله ظاهر إن لم يكن صريحاً في عطفه على «صفة» وهذا في غاية الظهور، فظهر أن شارحي كلامه إنما كانوا على ما ذكر لأنه الموافق لظاهر عبارته أو نصها ولاصطلاحه واصطلاح الأصوليين بخلاف ما ذكره هو فإنه مخالف لجميع ذلك فلا يحسن ارتكابه في تقرير كلام المصنف.

نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد (**وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل**) نحو ﴿أم اتخذوا من دونه أولياء فاللّه هو الوليّ﴾ [الشورى: ٩] أي فغيره ليس بولي أي ناصر (**وتقديم المعمول**) على ما سيأتي عن البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] أي لا غيرك ﴿ لإلى اللّه تحشرون﴾ [ آل عمران: ١٥٨] أي لا إلى غيره (**وأعلاه**) أي أعلى ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة (**لا عالم إلا زيد**) أي

---

قوله: (**ومفهومهما اثبات العلم والقيام لزيد**) قال الكمال: وهو المشهور في الأصول ثم نقل عن جمع أنه منطوق وأنه استدل على ذلك بأنه لو قال ما له علي إلا دينار كان ذلك إقراراً بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الأقارير قال: وهو الذي يثلج له الصدر إذ كيف يقال في «لا إله إلا الله» إن دلالتها على إثبات الإلهية للّه بالمفهوم انتهى. وأقول: ممن نص من الأئمة على إثبات الإلهية للّه بالمفهوم المولى سعد الدين فإنه قال في حواشي العضد: ولا يخفى أن في مثل «لا إله إلا الله» المفهوم هو ان الله إله ونفي إلهية الغير منطوق، وفي «إنما الأعمال بالنيات» «والعالم زيد» المفهوم نفي أن الأعمال بدون النية ولا عالم غير زيد انتهى. وأما استبعاد الكمال فقد أشار شيخ الإسلام إلى دفعه حيث قال: وعلى المشهور فدلالة لا إله إلا الله على إثبات الإلهية للّه بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه لأن القصد أولاً وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا إثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للأول المنطوق وللثاني المفهوم انتهى. وأجاب عن استدلالهم بمسألة الإقرار بأن محل عدم اعتبار المفهوم فيها إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم.

قوله: (**وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل**) فيه أمور:

الأول أنه لا فرق في ذلك بين أن يعرف الجزآن أو لا فإنهم صرحوا بأن الخبر بعد ضمير الفصل يكون معرفة ويكون نكرة كمعرفة في امتناع دخول «أل» نحو «زيد هو أفضل منك» وأجاز بعضهم وقوعه بين نكرتين كمعرفتين في امتناع دخول «أل» نحو «ما ظننت أحداً هو خيراً منك» أما تعريف الجزأين بمجردة فيعتد بمفهومه وإن لم يكن معه ضمير فصل لإفادته الحصر، بل يكفي في الحصر فيقيد بمفهومه ظهور الأول في العموم وكون الثاني أخص منه بحسب المفهوم وعكسه كما نقل ذلك المولى التفتازاني عن اتفاق علماء البيان فقال: قوله «وأما مفهوم الحصر» يريد بالحصر هاهنا بعض أنواعه وهو أن يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في العموم، سواء كان صفة أو اسم جنس، ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم، سواء أكان علماً أو غير علم مثل «القائم زيد» «والرجل عمرو» «والكرم في العرب» «والأئمة من قريش» «وصديقي خالد» ولا خلاف في ذلك بين علماء البيان تمسكاً باستعمال الفصحاء ولا في عكسه أيضاً مثل «زيد العالم» حتى قال صاحب المفتاح «المنطلق زيد وزيد المنطلق» كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد، ووجه المناسبة أنه لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى

**مفهوم ذلك ونحوه إذ قيل إنه منطوق أي صراحة لسرعة تبادره إلى الأذهان (ثم ما قيل) إنه (منطوق أي بالإشارة) كمفهوم إنما والغاية كما سيأتي لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على**

---

للحصر سوى هذا انتهى. فعلم سقوط ما قد يتوهم أنه لا حاجة لتقييد المصنف بفصل المبتدأ من الخبر لأنه يكفي تعريف الجزأين، بل عموم المبتدأ وخصوص الخبر وذلك لأنه لا يشمل نحو «زيد وهو أفضل منك» بخلاف كلام المصنف لكن يخرج منه تعريف الجزأين فإنه لا يحتاج معه إلى الضمير والله أعلم.

والثاني قال شيخ الإسلام: الأنسب بما فسر به الصفة أن يقول وضمير الفصل ويقدمه على قوله وشرط انتهى. قلت: وإنما كان الأنسب الأول ليكون لفظاً فيصدق عليه تعريف الصفة بأنها لفظ مقيد لآخر فإنه منها على ما يقتضيه اقتصار المصنف على استثناء الشرط والاستثناء والغاية لكن قد يتوقف في صدقه عليه مع ذلك إذ لا يظهر أنه مقيد لغيره، ولعل المصنف إنما لم يدرجه فيها كالشرط وما بينهما لخفاء ذلك الصدق، وإنما كان الأنسب الثاني ليكون في حيز ومنها المنبه بها على وصفية ما في حيزها وغرابة وصفيته، ويحتمل خروج ذلك من الصفة بناء على عدم إرادته حصر المستثنيات فيما ذكره.

والثالث أنه ينبغي أن يراد المبتدأ والخبر ولو بحسب الأصل حتى يشمل نحو اسم وخبر كان نحو ﴿ولكن كانوا هم الظالمين﴾ [الزخرف: ٧٦].

قوله: **(ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة)** فإن قلت المنطوق بالإشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لانقسام المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة وغيره، فكيف تصح هذه الحوالة منه؟ قلت: ليس في هذا الكلام حوالة على ما سبق بل تنبيه على ذلك الانقسام سواء قال هو به في هذا الكتاب أو لا قوله: **(المفاهيم المخالفة إلا اللقب حجة)** فيه أمران:

الأول أنه ينبغي ضبط المخالفة حيث وقع صفة للمفهوم كما هنا بكسر اللام، وحيث أطلق على المفهوم كما في قول المصنف السابق «وإن خالف فمخالفة» أو أضيف إليه المفهوم كما في قول الشارح السابق «وهو صفة» أي مفهوم المخالفة بفتح اللام كما لا يخفى.

والثاني أن شيخنا العلامة قال: تفسيراً لقوله حجة أي مدلولة للفظ لأنه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم، وحينئذ فلا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما مرّ ويأتي في قوله «وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه» فليتأمل انتهى. وأقول: ما زعمه من عدم صحة إخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم فبطلانه أظهر من أن يبين وأوضح من أن يعين، وذلك لأن ما زعمه من تفسير الحجة بقوله «أي مدلولة للفظ ممنوع منعاً» لا خفاء معه إذ

هو تفسير للفظ بما لا يفهم منه بوجه بل ولا يحتمله إلا بغاية التكلف والتعسف من غير ضرورة، بل ولا حاجة تدعو إليه ولا دليل ولا قرينة ترشد إليه. وأما استدلاله عليه بقوله «لأنه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل الخ» فلا يصح ودعوى أنه جعل القول بها في الحديث ما ذكر ممنوعة منعاً لا اشتباه فيه لجواز أن يريد الشارح أن قولهما في حديث الصحيحين ما ذكر في معرض الاستدلال ملزوم لاحتجاجهما بالمفهوم، بل كونه أراد ذلك هو الظاهر المتبادر من سياقه. فحاصل كلامه أن كثيراً من أئمة اللغة قالوا بمفاهيم المخالفة أي احتجوا بها لأن أبوي عبيدة وعبيد قالا في مقام الاحتجاج إن حديث الصحيحين يدل على ما ذكر وذلك يستلزم احتجاجهما به، ولا يخفى عليك أنه ليس في هذا أنهما جعلا القول بها هو القول بأنها تدل فتدبره، بل لو تنزلنا إلى ما قاله كان فساد هذا الاعتراض بحاله لأنه حينئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكر بأن هذا الخلاف المذكور بقوله لغة، وقيل شرعاً، وقيل معنى لم يتعرضوا له في غير المخالفة، وبأن حجية الموافقة بالمعنى الذي زعمه قد علمت من الكلام السابق فيها، فصحة إخراج الموافقة لا غبار عليها. لا يقال لا يصح قوله «حجة» مع قوله «لغة أو شرعاً أو معنى» إلا إن فسر قوله «حجة» بما فسره به الشيخ لا بأنه يصح التمسك به لأن اللغة إنما ثبت بها أنه مدلول لا أنه يصح التمسك به لأنا نمنع ذلك لأن اللغة إذا ثبت بها أنه مدلول ثبت بها أن يصح التمسك به لأن صحة متوقفة على أنه مدلول، فإذا ثبت ثبتت وإذا استند إلى اللغة استندت إليها، وإذا علمت ذلك علمت سقوط قوله «وحينئذ الخ» إذ سقوط الشيء يقتضي سقوط ما رتب عليه إذ الثمرة فرع الشجرة والله الموفق.

قوله: (إلا اللقب) قال شيخنا العلامة: لا وجه لاستثنائه إذ لم يتناوله ما قبله عند المصنف لعدم دلالته على انتفاء الحكم عن غيره انتهى، وقد سبقه الزركشي إلى هذا الاعتراض فقال: وقوله «إلا اللقب» لا وجه للاستثناء لأنه لم يتقدّم له ذكر وإنما ذكره فيما بعد وأخره لأنه يخالفها في الحجية انتهى. وأقول: هذا الاعتراض ساقط قطعاً بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً، وذلك لأنه إن أراد أن عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء مطلقاً لزمه فساد كل استثناء منقطع وذلك باطل إجماعاً، كيف والكتاب والسنة وكلام الفصحاء مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم؟ وإن أراد أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ففساده في غاية الظهور لجواز أن تتحقق إليه حاجة وهي هنا الإيضاح ودفع التوهم وبيان أن المصنف غيره قائل به فإن ذلك لم يعلم مما سبق والتوطئة لذكر الخلاف فيه الذي من فوائده الاطلاع على أنه قيل به، ولا يخفى على عاقل عارف بمواقع الكلام ومقاصد العقلاء أن كل واحد من هذه الأمور قد يقصد بمجرده بالاستثناء، فكيف مع اجتماعها؟ ولو صح أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المطهرة وكلام الفصحاء مشحونة منه كما لا يخفى. وإن أراد أن عدم

منهم أبو عبيدة وعبيد قالا في حديث الصحيحين مثلاً «مطل الغني ظلم»[1] إنه يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم وهم إنما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب.

---

التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء على سبيل الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به، ولا زعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لجواز أن يصح ويوجه على وجه الانقطاع على أنه يجوز أن يجعل متصلاً بأن يراد بالمفاهيم المخالفة ما قيل به ولو في الجملة بأن أثبته البعض دون البعض، ويكون الغرض من التعميم التوطئة لاستثناء اللقب وذكر الخلاف فيه، والمعنى حينئذ كل ما قيل بأنه مفهوم مخالفة فهو حجة عندنا ما عدا اللقب وهذا مما لا غبار عليه فقد بان بما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب في غاية الحسن وأنه لا زيادة في هذا الاعتراض على التغبير في الوجوه الحسان وبالله المستعان.

قوله: (لغة) عبارة الزركشي لكن اختلف القائلون به هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أي ليس من المنقولات الشرعية بل هو باقٍ على أصله، أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة، أو من قبيل المعنى أي العرف العام انتهى. قوله: (منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العضد كابن الحاجب بدلهما أبا عبيد والشافعي ثم قال كابن الحاجب، واعترض عليه يعني على هذا الدليل بأنا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز أن يبنيا على اجتهادهما الجواب أن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة معناه كذا، وهذا التجوّز قائم فيه وأنه لا يقدح في إفادته الظن ولو كان قادحاً لما ثبت مفهوم شيء من اللغات. واعترض عليه أيضاً بالمعارضة بمذهب الأخفش فإنه نفاه مع كونه عالماً بالعربية، فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة. الجواب أنه لم يثبت نفي الأخفش كما ثبت إثبات أبي عبيد والشافعي فإن أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع كما علمت، والشافعي روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الأخفش، ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي أرجح من الأخفش لأنهما اثنان أعظم منه في العلم والشهرة، ولو سلم فهما يشهدان بالإثبات وهو يشهد بالنفي، والمثبت أولى بالقبول من النافي لأنه إنما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود إلا ظناًوالمثبت للوجدان وأنه يدل على الوجود قطعاً انتهى. وقوله «لجواز أن يبنيا على اجتهادهما» قال المولى سعد الدين: لا يريد الاجتهاد في الأحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المباحث اللغوية قال: وحاصل الجواب أن هذا المنع لا يضرنا لأنا لا ندعي القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة، سواء استند قولهما إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كأكثر اللغات، فإن طريق معرفتها قول الأئمة ان معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر، وبهذا يسقط

---

(١) رواه البخاري في كتاب الحدود باب ٢٢. أبو داود في كتاب الحدود باب ١٧. الترمذي في كتاب الحدود باب ١. أحمد في مسنده (٦/١٠٠).

(وقيل) حجة (شرعاً) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى اللّه عليه وسلم من قوله تعالى ﴿إن نستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر اللّه لهم﴾ [التوبة: ٨٠] ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان «خيرني اللّه تعالى وسأزيده على السبعين» (وقيل) حجة (معنى) قوله فيه أمران لم يذكر الأمر الثاني أي من

---

اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لأن اللغة إنما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب على أنهما لو نقلا لم يقبل لكونه من أخبار الآحاد انتهى. قوله: **(وقيل حجة شرعاً)** تقدم تعبير الزركشي عن هذا القول بقوله من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة انتهى. وقضية قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وحجيته لغة على هذا القول، فإن كان كذلك وإلا أشكل الاستدلال الآتي بفهمه صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون مستند فهمه عليه السلام قضية اللغة.

قوله: **(وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ الخ)** فيه أمران:

الأول أن هذا الدليل أورده العضد كابن الحاجب على أصل المفهوم ثم رده حيث قال: واستدل بقوله تعالى ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ [التوبة: ٨٠] فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين دل على أنه عليه السلام فهم منه أن ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد، وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواته. الجواب منع فهم ذلك لأن ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة، فكيف يفهم منه المخالفة؟ ولعله علم أنه مراد هاهنا بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز إذ لم يتعرض له بنفي ولا إثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الإجابة ففهم من حيث إنه الأصل لا من حيث التخصيص بالذكر انتهى. فإن قلت: فكيف مع رده بما ذكر استدل به الشارح قلت: يحتمل أن ذلك لمتابعة القوم في الاستدلال به وإن كان مردوداً، ويحتمل أنه لعدم الالتفات لهذا الرد لأن ما ذكر فيه خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة والسلام فلا ينافي حصول الظن الكافي في المطلوب.

والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر يجوز أن يكون بالنظر للوضع اللغوي بل قد يقال إن ذلك هو الأصل لأن الوضع اللغوي والتعويل عليه هو الأصل حتى يثبت الخروج عنه، فمجرد هذا الفهم لا يثبت أن ذلك بالشرع فليتأمل قوله: **(وقيل معنى)** فيه أمران:

الأول قال الكوراني: نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام لأنه معقول لأهله وذلك مثل ما يقولون لولا انتفاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن لذكر القيد فائدة، وقد قدمنا أن هذا

حيث المعنى وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة، وهذا

---

دليل من يدعي أنه فهم لغة، قال المولى المحقق عضد الملة والدين قدس الله روحه مستدلاً على أنه فهم لغة: لو لم يدل التخصيص على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سواه، واعتراض بأنه إثبات للوضع بالفائدة والوضع إنما يثبت نقلاً لا غير. والجواب لا نسلم أنه إثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم أن كل ما ظنّ أنه لا فائدة للفظ سواه تعين أن تكون فائدة اللفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة. هذا كلامه وهو صريح في أن هذا القسم راجع إلى اللغة، ولأن مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به، فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وأن يستند إلى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع، فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب إسقاط هذا المذهب عن الاعتبار انتهى.

وأقول: ما ذكره لا يرد على المصنف وتصويبه المذكور في غير محله. أما أولاً فلأن المصنف ثبت عنده بطريق صحيح وجود هذه الأقوال الثلاثة، وأن المغايرة بين الأول والثالث بأن مستند الأوّل كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل، ومخالفة المولى عضد الدين له في ذلك لا تقدح فيه لأنها لا تردّ ما ثبت عنده كما في سائر المواضع التي خالف فيها العضد أو غيره. وأما قوله «ولأن مفهوم المخالفة دليل شرعي الخ» فسقوطه ظاهر لأن صاحب هذا المذهب الثالث لا يسلم أن كون مفهوم المخالفة دليلاً شرعياً يقتضي أن اعتباره واستفادته من اللفظ لا بد أن تستند إلى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع، بل يكفي استناده إلى نظر العقل الصحيح المثبت لكونه مدلولاً للفظ وإن لم يصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع. وأما ثانياً فلا منافاة بين ما ذكره المصنف وما ذكره المولى عضد الدين لأن هذا الطريق المعنوي يثبت كون المفهوم مدلولاً للفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطريق المثبت معنوياً والمولى عضد الدين تعرض لنفس الإثبات بهذا الطريق فتأمله فإنه مع كونه في غاية الوضوح خفي على الكوراني فوقع فيما وقع فيه مما لا منشأ له إلا الالتباس المحض. وأما قوله «نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام» فهو تحريف لما ذكره الشارح المحقق، وذلك لأن المراد بالمعنى هنا إنما هو النظر العقلي، غاية الأمر أنه لما عبر المصنف في شرح المختصر بالعرف العام بين الشارح المحقق أنه لا مخالفة، وأن وجه ما في شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولاً لأهل العرف العام بالطريق الذي تبين عبر به، وكان الكوراني لم يعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان اللائق حينئذ التوقف وعدم الاجتراء على التحريف.

قوله: (أي من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة: لم يرد به أن معنى تمييز لفساد ذلك بل انه منصوب بإسقاط الجار أي الحكم بأنها حجة ناشئ من المعنى أي النظر العقلي، ولا يخفي أن لغة وشرعاً منصوبان أيضاً بذلك فذكر ذلك فيه دونهما تحكم انتهى. وأقول: وجه ذكر ذلك فيه دونهما مع كونه أحوج إلى ذلك منهما لظهور المراد فيهما وخفائه فيه كما يدرك بالتأمل التوطئة

كما عبر عنه هنا بالمعنى عبّر عنه في مبحث العام كما سيأتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لأنه معقول لأهله **(واحتج باللقب الدقاق والصيرفي)** من الشافعية **(وابن**

---

لبيان ذلك المعنى بقوله «وهو أنه الخ» لعدم فهمه بدون بيانه بخلاف اللغة والشرع فإن معناهما ظاهر بدون بيانه كما لا يخفى، فدعوى التحكم باطلة وإنما تصح لو بين أن لا فرق بين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيئاً من ذلك. غاية الأمر أنه لم تظهر له خصوصية ومجرد ذلك لا يجوز له دعوى التحكم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك لم تصح له دعوى التحكم لجواز أن يكون ترك ذلك في الأولين لفهمه من ذكره في هذا على ما هو أحد الطريقين المسلوكين في نظائر ذلك من الحذف من الأول لدلالة الثاني أو بالعكس قوله: **(لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت)** قال شيخنا العلامة: هذا يدل على أن مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محله كما سبق انتهى. وأقول: قد بينا فيما سبق أن المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة إطلاقات، ولا خفاء في أن اللفظ إذ تعددت إطلاقاته يجب أن يحمل في كل محل على ما يناسب ذلك المحل من تلك الإطلاقات كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى تتبع ومعرفة بكلامهم، وحينئذ فالشارح حمل فيما سبق مفهوم الصفة مثلاً على المحل لمناسبة أنه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم من مجرد السائمة إنما هو المعلوفة مع أن الحامل له على ذلك الحمل موافقة كلام المصنف كما تقدم بيانه، وحمله هنا على الحكم وحده أو مع محله لأنه المناسب لنصب النزاع في الاحتجاج به كما لا يخفى، ومثل هذا الصنيع في كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من أن يذكر من غير توقف من أحد منهم في صحته ولا تردد أحد في حسنه واستقامته، على أن إفهام خروج المحل ليس إلا وسيلة لانتفاء الحكم، فحمل المفهوم على المحل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو في قوّة الحمل على انتفاء الحكم، وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما أشار إليه الشيخ بقوله «هذا يدل الخ» من الاعتراض بتخالف كلام الشارح وتنافيه.

قوله: **(واحتج باللقب الدقاق الخ)** اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق لزم الكفر والكذب في «محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم» «وزيد موجود» ونحوهما. قال في التلويح: يعني يلزم الأمران في كل من القولين للتخصيص لأن الأول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو كفر، والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضاً كذب وكفر لوجود الباري تعالى. فإن قيل إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هاهنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو فضل الإخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا: فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً لأن هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور ا هـ. وفي حواشيه الخسروية بقي هاهنا بحث وهو أنك قد عرفت أن من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له في الحكم،

**خويز منداد)** من المالكية **(وبعض الحنابلة)** علماً كان أو اسم جنس نحو «على زيد حج» أي لا على عمرو «وفي النعم زكاة» أي لا في غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا نفي الحكم عن غيره كالصفة. وأجيب بأنّ فائدته استقامة الكلام إذ باسقاطه يختل بخلاف إسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصاً الصيرفي فإنه أقدم منه وأجلّ **(وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً)** أي لم يقل بشيء من مفاهيم

---

وهذا الشرط مفقود في القولين. أما في الأول فلوجود المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في نفس الرسالة وإن كان له فضل عليهم من جهة أخرى، وأما في الثاني فلأن الوجود في الواجب أولى من الوجود في الممكن وهو ظاهر انتهى. وأقول: بقي هاهنا أيضاً بحث وهو أنه لو صح هذا الاعتراض لورد على مفهوم غير اللقب أيضاً كما لو عبر في المثالين بدل محمد وزيد بمشتق نحو «الهاشمي رسول الله» «والضارب عمراً موجود» فتخصيص مفهوم اللقب بهذا الاعتراض غير ظاهر.

واعترض مفهوم اللقب أيضاً بأن القول به يؤدي إلى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص وإثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة، وذلك لأن الفرع إن تناوله اسم الأصل فلا قياس لثبوت الحكم بالنص، وإن لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص. قال في التلويح: وقد يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لأن من شرط القياس المساواة، ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى. وعبارة العضد الجواب أن القياس يستدعي مساواة فرع لأصل في المعنى الذي أثبت له الحكم، وإذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ. قال المولى سعد الدين في حواشيه: ولو صح ما ذكر هاهنا من أن القياس يستدعي المساواة فإذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوماً والثابت به ثابت بالنص، ولزم رفض كثير من القواعد انتهى.

قوله: **(وأنكر أبو حنيفة الكل)** فيه أمران:

الأول أن الكمال أورد على ذلك أمرين نقلهما عن الحنفية وفيه نظر، لأن المصنف إنما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم من ثبوت ما أورده الكمال عن الحنفية ثبوته عن أبي حنيفة إذ كثيراً ما تخالف الحنفية أبا حنيفة فهذا الإيراد إنما يتم إن ثبت أن أبا حنيفة قائل بما نقله عن الحنفية فليتأمل.

والثاني قال شيخنا العلامة: لما كان مراده بالحجية كون المفاهيم مدلولة وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالحجية أولاً وأوقع الإنكار على المفاهيم أنفسها إشارة إلى اتحاد كونها مفاهيم وكونها حجة في المعنى انتهى. وأقول: قد بينا فيما سبق بطلان كونه أراد بالحجية كون المفاهيم مدلولة فبطل ما رتبه على ذلك، وإنما أراد المصنف هنا إيقاع الإنكار على نفس المفاهيم، إما لأن

المخالفة وإن قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة. قال: الأصل عدم الزكاة وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل (و) أنكر الكل (قوم في الخبر) نحو في الشام الغنم السائمة فلا ينفي المعلوفة عنها لأنّ الخبر له

---

أبا حنيفة أنكر نفس المفهوم ويلزم منه إنكار الحجية وبهذا الاعتبار يقابل ما سبق، وإما لأن المراد أنه أنكر حجيتها فهو على حذف المضاف وبهذا يقابل ما سبق أيضاً فليتأمل.

قوله: (أي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة: الأوفق بالإنكار أن يقول أي قال بعدمها لأن الإنكار لشيء قول بعدمه لا عدم قول به انتهى. وأقول: إنما قال ما ذكر إشارة إلى أنه كافٍ في مخالفته ومقابلته لما سبق لأن مجرد عدم القول بها مقابل للقول بها وإلى سقوط حجيتها عنده بمجرد ذلك لأنه إذا لم يقل بها لم يمكنه الاحتجاج بها مع أن عدم قوله بها يستلزم قوله بعدمها ضرورة عدم تردده في ذلك، فإذا لم يقل بها أي لم يعتقدها لزم قوله بعدمها أي اعتقاده عدمها وإلا كان متردداً والفرض خلافه كما هو معلوم على أن قوله «لأن الإنكار لشيء قول بعدمه» ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه إذ قد ينكر ما لا يعلم حاله كما هو ظاهر مع أنه لا قول بالعدم حينئذ، ومن هنا يظهر توجيه وجيه لتفسير الشارح بما ذكر وهو أن عدم القول بالشيء هو المحقق من إنكاره فلذا اقتصر عليه. وقوله «لا عدم قول به» إن أراد فقط كان قليل الجدوى، أو مطلقاً فهو ممنوع لأن من لازم إنكار الشيء عدم القول به وإن سلم استلزامه للقول بالعدم أيضاً قوله: (وقوم في الخبر) قال الكوراني: أي في الخبر الخالي عن الإلزام كقولك في سائمة الغنم نتاج لا مفهوم إذ يعلم قطعاً أنه لا يدل الخبر المذكور على عدم النتاج في المعلوفة، وقد ذكروا في الفرق أن الخبر له خارج يطابقه أو لا يطابقه فالخبر يشعر بوقوعه لا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم في الخبر انتفاؤه في الإنشاء، لأن الإنشاء إذا لم يكن له خارج ولم يحصل الحكم من مفهوم القيد لم يكن هناك فائدة قط. هذا كلام الشروح وهو ضعيف جداً لأن إشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا دخل له في دلالة المفهوم لا منعاً ولا لزوماً، والمولى المحقق عضد الملة والدين أشار إلى ضعفه أيضاً ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول: القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على أنه دليل ظاهر إنما يعمل به إذا لم يعارضه دليل أقوى من نص أو إجماع أو مخالفة دليل قطعي عقلي أو بديهة، ولا شك أنك إذا قلت في الشام الغنم السائمة لم يدل على أن لا السائمة في العراق وإنما لم يدل لأنه ظاهر عارضه قطعي وهو الإجماع والتواتر وبديهة العقل على أن في غير الشام من سوائم ألا ترى أنهم تركوا المفهوم في قوله تعالى ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا﴾ [النور: ٣٣] مع كونه إنشاء لأن الإجماع عارضه إذا علمت ذلك علمت سقوط ما ذكره والد المصنف من إنكار المفاهيم في كلام غير الشارع معللاً بأن الشارع منزه عن الذهول والغفلة بخلاف غيره. وإنما كان ساقطاً لأن الكلام في دلالته لغة وقد تحققت قبل هذا أن الدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولا

خارجي يجوز الإخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي بخلاف الإنشاء نحو «زكوا عن

---

دخل لإرادة اللافظ فيها ولا لشعوره، والتخلف في بعض الصور إنما هو بواسطة مانع أي معارض أقوى وظهر لك أيضاً الجواب عن قول إمام الحرمين وهو أن الوصف إنما يعتبر حيث ناسب الحكم، فأما إذا لم يناسب كما إذا قيل في صغار الغنم زكاة فلا يدل على الانتفاء في الكبار لأنا قدمنا في ذكر البحث أن المسكوت عنه إذا كان أولى بالحكم أو مساوياً لا يكون مفهوم المخالفة مراداً، بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة. ولو فرضنا أن الوصف لا يناسب المنطوق ولا المخالفة يكون وصفاً ملغى لا اعتبار به، هكذا يجب أن يفهم المقام والله أعلم انتهى.

وأقول: لا يخفى عليك ما في هذا الكلام السقيم المعنى الركيك اللفظ، وأن اللائق الضرب عنه صفحاً لكن لا بأس بإشارة ما إلى بعض ما فيه لئلا تغتر به الضعفة. فأما قوله «هذا كلام الشروح وهو ضعيف جداً الخ» فبعد صحة ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه وما أجاب به يرد عليه أن ليس حظ الشروح من ذلك الكلام إلا مجرد حكايته عن ذلك القائل مع اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به، فهب أن ما حكوه في غاية الضعف بل البطلان فأي شيء يلحقهم بسببه، وما معنى نسبته إليهم ثم الاعتراض عليهم؟ ما هذا إلا جزاف صريح وتهور قبيح. وأما قوله «إذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والد المصنف الخ» فهو أصرح دليل لمن أحسن التأمل على أنه لم يعرف معنى كلام والد المصنف. وحاصله أن المفهوم معنى يقصد تبعاً للمنطوق فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول إذ الأمور التابعة إنما يعتدّ بها ممن قصدها ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق لقصده وملاحظته، وهذا معنى في غاية الحسن واللطافة لو فهمه ما أورد عليه ما أورده مما هو حقيق بقول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرّبا ... شتان بين مشرق ومغرّب

وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الإرادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقاً على من يوثق منه بإرادته وشتان ما بين المقامين.

وأما قوله «وظهر لك أيضاً الجواب عن قول إمام الحرمين الخ» فلا يخفى عليك ما فيه إذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك إذ حاصل كلام الإمام أن الوصف الذي لا يناسب لا يدل على انتفاء الحكم عن المسكوت وهذا صادق بأن يثبت الحكم في المسكوت بطريق مفهوم الموافقة ويكون الوصف ملغى لا اعتبار به، فإن أراد بالجواب الذي ظهر عن كلام إمام الحرمين ما ذكره بقوله «لأنا قدمنا الخ» وكلام الإمام لا يخالف ذلك فلم يذكر جواباً عنه، وإن أراد شيئاً آخر فليس في كلامه شيء آخر يكون جواباً عنه وهذا كلام بين يديك فليتأمل المتأمل.

قوله: (يجوز الإخبار ببعضه) قال شيخنا العلامة فيه نظر من وجهين، لأنه يقتضي أن

الغنم السائمة» وما في معناه مما تقدم فلا خارجي له فلا فائدة للقيد فيه إلا النفي (و) أنكر الكل (الشيخ الإمام) والد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله تعالى ورسوله المبلغ عنه لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء (و) أنكر (إمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كأن يقول الشارع في الغنم العقر الزكاة قال: فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لخفة مؤنة السائمة فهي في معنى

---

الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية وأن خارجي الخبر أعم من نسبته الذهنية لا مساوٍ لها والأمر بالعكس فيهما انتهى. وأقول: أما الأمر الأول وهو أنه يقتضي أن الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية، فجوابه أنا لا نسلم أنه يقتضي ما ذكر بل هو صالح لكون المراد بالخارجي هو النسبة الخارجية إذ ليس فيه ما ينافي إرادة ذلك. لا يقال النسبة الخارجية ليست مخبراً بها بل المخبر به هو المسند الذي هو أحد طرفيها لأنا نقول: المسند مخبر به عن المخبر عنه وهو المسند إليه، والنسبة الخارجية مخبر بها المخاطب أي قصد إعلامه بها وهذا هو المراد في هذا المقام إذ ليس المراد بقوله: «يجوز الإخبار ببعضه» إلا إخبار المخاطب أي إعلامه كما هو ظاهر. لا يقال النسبة الخارجية لا تتبعض حتى يصح الإخبار ببعضها لأنا نقول: النسبة التي لا تتبعض هي الشخصية كالتي بين زيد والقيام المشخص بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا «في الشام الغنم» فإنها تتبعض إلى وقوع الكون في الشام وحصوله لأحد نوعي الغنم وهو المعلوفة، ووقوع الكون فيها وحصوله للنوع الآخر وهو السائمة، فإن أريد الإخبار بكلها قيل في الشام الغنم، أو ببعضها قيل في الشام الغنم السائمة مثلاً، فالخارجي الذي أخبر ببعضه هنا هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم، وبعضه الذي أخبر به هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم السائمة. سلمنا أنه يقتضي ما ذكر لكن قوله بالنسبة إلى هذا والأمر بالعكس إن أراد به أن المخبر به ليس خارجياً فهو غير صحيح، بل يلزم من خارجية النسبة خارجية المخبر به الذي هو المسند كما هو معلوم. وإن أراد به المخبر به الذي هو المسند وإن كان خارجياً لكن لا تجوز إرادته ها هنا بالخارجي فهو ممنوع، بل صحة إرادته ها هنا به لا يمنع عنها عقل ولا نقل، فإن الحصول في الشام في مثال الشارح هو المخبر به وهو خارجي لا مانع من إرادته، ومعنى الإخبار به هو الإخبار بوقوعه وحصوله للمخبر عنه، فغاية الأمر أنه على حذف المضاف ومثله شائع. ومعنى الإخبار ببعضه هو الإخبار بالحصة التي تخص السائمة منه أي بوقوعها وحصولها لها لأن الحصول في الشام مما يتبعض، فإن حصول هذا الحيوان فيها غير حصول ذاك فيها وهكذا. فإن قلت: الحصة التي تخص السائمة ليست بعض الخارجي بمعنى المخبر به في مثال الشارح، بل هي تمام ذلك الخارجي فإن المخبر به في قولنا «في الشام الغنم السائمة» هو الحصول في الشام الذي يخص السائمة لا الأعم الشامل لها وللمعلوفة. قلت: ليس المراد بالخبر في قوله «لأن الخبر له خارجي يجوز الإخبار ببعضه» الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا

العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدّم أطلق الإمام الرازي عنه إنكار الصفة، ولكون غير المناسبة في معنى اللقب أطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة. وأما غيرها مما تقدّم فصرّح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط «وإنما» و«ما» و«إلا» وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) أنكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه كما تقدّم إلا بقرينة. أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجيته وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه كما تقدّم.

---

«في الشام الغنم» فإن هذا الخبر له خارجي وهو الحصول في الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة فيجوز الإخبار ببعضه وهو الحصول الذي يخص السائمة بأن يأتي بخبر موضوعه الغنم السائمة كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فإن قلت: تحصل مما تقرر أن المخبر به إما النسبة الخارجية أو المسند على ما تقرر، فهل هذا جار على ما يأتي للمصنف أن مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها؟ قلت: يمكن أن يجري عليه أيضاً لأن المدلول وإن كان هو الحكم عنده إلا أن المقصود بالإفادة متعلقه الذي هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع كما سيأتي بيانه. وأما الوجه الثاني وهو أنه يقتضي أن خارجي الخبر أعم من نسبته الذهنية لا مساوٍ لها والأمر بالعكس أي أنه مساوٍ لها لا أعم منها، فما زعمه فيه من الاقتضاء المذكور ممنوع، فإن قيل وجه الاقتضاء الحكم بجواز الإخبار ببعض الخارجي لأنه لو ساواها لم يمكن الإخبار ببعضه مع امتناع الإخبار ببعضها قلنا: هذا لا يدل لأنا إن حملنا الخارجي على المخبر به فالأمر واضح لمباينة النسبة حينئذ فلا يتصور أن يكون بينهما عموم ولا مساواة، وإن حملناه على النسبة الخارجية فالحكم الإخبار ببعضها، سواء كان بمعنى الإخبار ببعض متعلقها أو ببعض نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضي ما ذكر لأن التبعيض بالنسبة لمطلق النسبة لا نسبة هذا الخبر، فالمعنى أن نسبة هذا الخبر أو متعلقها بعض من مطّلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة بمعنى أن نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومتعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق. مثلاً قولنا «في الشام الغنم السائمة» له نسبة خارجية وهي وقوع الحصول في الشام للغنم السائمة في الخارج لهذه النسبة متعلق وهو الحصول في الشام الخارجي وهما فردان من وقوع الحصول في الشام للغنم مطلقاً، ومن مطلق الحصول في الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة، والحاصل أن المعنى أنّ نسبة بعض الأخبار كقولنا: «في الشام الغنم» يجوز الإخبار ببعضها أو ببعض متعلقها بأن يؤتى بخبر آخر يفيد ذلك كقولنا «في الشام الغنم السائمة» فتأمل. واعلم أن هذا كله من باب المجاراة في البحث وبيان ما في نظره هذا وإلا فدفع هذا النظر لا يلزم واحداً من المصنف والشارح إذ لم يزيدا على حكايته بدليله ولم ينتصب واحد منهما لاختياره ولا لتأييده، بل كلاهما يعتقد أن ضعفه ورده كما لا يخفى وقد صرحوا بأن الحكاية لا تعترض إلا مجازاً والله أعلم.

قوله: (فاتفقوا على حجيته) قال شيخنا العلامة: قد مر أنه فسر الحجية بكونها مدلول

(مسألة الغاية قيل منطوق) أي بالإشارة كما تقدّم لتبادره إلى الأذهان (والحق) أنه (مفهوم) كما تقدّم ولا يلزم من تبادر الشيء إلى الأذهان أن يكون منطوقاً (يتلوه) أي

---

اللفظ وذلك مانع من الاتفاق عليها كما يشهد به قوله وإن اختلفوا فليتأمل انتهى. وأقول: قد مر بيان بطلان ما زعمه من أنه فسر الحجية بكونها مدلول اللفظ، وحينئذ بطل ما رتبه على ذلك من قوله وذلك مانع من الاتفاق عليها الخ. قوله: (مسألة الغاية قيل منطوق) فيه أمران: الأول أنّ قوله «الغاية» على حذف مضاف أي مدلول أو مفاد أو حكم الغاية مثلاً، ويحتمل أن يكون اسماً في الاصطلاح للمدلول مثلاً. والثاني قال الزركشي: ذهب القاضي أبو بكر إلى أن الحكم في الغاية منطوق وادعى أن أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام نصهم على أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها خلاف ما قبلها لأنهم اتفقوا على أن الغاية ليست كلاماً مستقلاً فإنّ قوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] وقوله: ﴿حتى يطهرن﴾ [البقرة: ٢٢٢] لا بدّ فيه من إضمار لضرورة تفهيم الكلام وذلك المضمر إما ضد ما قبله أو غيره. والثاني باطل لأنه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الأول ويقدر حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل قال: والإضمار بمنزلة الملفوظ فإنه إنما يضمر لسبقه إلى فهم العارف باللسان، وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية قال: هو عندنا من قبيل دلالة الإشارة لا المفهوم. ومن هذا يعلم أن كلام ابن الحاجب في النقل عن القاضي مقتضي أنه مفهوم ليس بجيد، وكلام القاضي في التقريب مصرح بما ذكرنا لكن الجمهور على أنه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك. اهـ كلام الزركشي. وقضية ما نقل عن القاضي أنه ـ أعني القاضي ـ أراد بالمنطوق إما المنطوق الصريح لأنه جعل المعنى المراد في الآية مدلولاً عليه باللفظ المقدر وحكم بأن المقدر بمنزلة الملفوظ وهذا لا يكون إلا منطوقاً صريحاً لأنه لا معنى للمنطوق إلا ما دل عليه بلفظ مستعمل فيه، وهذا على هذا التقدير كذلك. وإما المنطوق الإشاري ويكون المنطوق الإشاري عنده ما كان مدلولاً بالوضع للفظ غير مستقل، ويكون الإضمار الذي اعتبره بياناً للمعنى لا أنه يقدر ذلك اللفظ في نظم الكلام، فلا يكون المنطوق الإشاري عنده ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من أن دلالة اللفظ على لازم ما وضع له. ثم إنّ جواب الجمهور عما قاله القاضي يقتضي أنه لو ثبت قالوا به وقد وافقهم المصنف فقد يقتضي ذلك منه أنه لا يجري على اصطلاح ابن الحاجب المذكور، فإن صح ذلك كان هو مختاره في هذا الكتاب فليتأمل جداً في المقام.

قوله: (والحق أنه مفهوم) قال شيخنا العلامة: قد علمت فيما مر أن قوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] يدل على ثبوت حلها له بعد نكاح زوج غيره وأنه معنى غير مقصود أي أصالة فينطبق عليه حد المنطوق الإشاري فالحق هو الأوّل انتهى. وأقول: أما أولاً فقد تقدم أن قضية المنقول عن القاضي القائل بأنّ الغاية منطوق أنه أراد

الغاية (الشرط) إذ لم يقل أحد انه منطوق وفي رتبة الغاية إنما فسيأتي قول إنه منطوق أي بالإشارة كما تقدّم، ومثله في ذلك فصل المبتدأ وتقدّم أن مرتبة الغاية تلي مرتبة لا عالم إلا

---

إما المنطوق الصريح وإما المنطوق الإشاري لكن بمعنى ما كان مدلولاً وضعياً بلفظ غير مستقل لا بمعنى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب، وحينئذ فما ذكره الشيخ لا ينتج حقية المنطوق بواحد من هذين المعنيين. وأما حقيته بالمعنى الذي أراده الموافق لتفسير ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لأن كلام المصنف ليس في ذلك. وأما ثانياً فلقائل أن يمنع أن مجرد الدلالة على ما ذكر يكفي في كونه منطوقاً إشارياً لأن شرطه أن يكون لازماً للموضوع له كما قدمه واللزوم هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور أخر قد لا توجد كطلاق الزوج الآخر وانقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر، وقد جزم ابن الحاجب بأنها مفهوم مع قوله بانقسام المنطوق إلى صريح وغيره كالإشارة على أن المنطوق الإشاري من افراد المنطوق الغير الصريح كما تقرر، ولا نسلم أن المصنف في هذا الكتاب يرى انقسام المنطوق إلى الصريح وغير الصريح، فيجوز أن يكون غير الصريح عنده من أقسام المفهوم، ولا ينافيه ما سبق من قوله «ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة» وقوله «مسألة الغاية» قيل منطوق أي بالإشارة كما تقدمت الإشارة إلى ذلك أو يرى انقسامه إليهما لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت الإشارة إليه لا بالمعنى الذي فسره به ابن الحاجب. وحينئذ فيجوز أن يريد بقوله «والحق أنه مفهوم» نفي كونه منطوقاً مطلقاً بناء على انحصار المنطوق عنده في الصريح الذي ليس هذا منه، أو نفي كونه منطوقاً إشارياً بالمعنى الذي تقدمت الإشارة إليه لا بالمعنى الذي قاله ابن الحاجب، وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح ممن حمله على أنه أراد نفي كونه منطوقاً إشارياً فليتأمل.

قوله: (يتلوه الشرط) أقول: قد يستشكل تأخر الشرط مع أن معناه ما يلزم من عدمه العدم بخلاف الغاية. لا يقال هذا لا يرد لأنه يلزم من عدمه عدم المشروط وهذا أمر خارج عن المفهوم الذي الكلام فيه مثلاً قوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾ [الطلاق: ٦] يلزم من عدم الحمل عدم الإنفاق عليهن وهذا أمر خارج عن المفهوم، فاللزوم الذي أفاده الشرط غير متعلق بالمفهوم حتى يترجح به مفهوم الشرط على مفهوم الغاية لأنا نقول: هذا وهم محض بل لم يتعلق اللزوم إلا بالمفهوم لأن مفهوم هذه الآية مثلاً أن غير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن وهذا بعينه هو الذي لزم من عدم الشرط. نعم يمكن أن يجاب بأنّ الكلام في الشرط اللغوي ومعناه لا يجب أن يكون شرطاً عقلياً، فاللزوم فيه لا يلزم أن يكون عقلياً فلا يقاوم المنطوق، فما قيل بأنه منطوق أقوى مما لم يقل أحد بأنه منطوق. نعم قد يكون معنى الشرط اللغوي شرطاً عقلياً فيكون اللزوم فيه عقلياً، وحينئذ لا يبعد تقديمه على مفهوم الغاية فليتأمل. قوله: (ومثله) أي الشرط كما قاله السيد في ذلك فصل المبتدأ ينبغي أن يكون مثل

زيد (**فالصفة المناسبة**) تتلو الشرط لأن بعض القائلين به خالف في الصفة (**فمطلق الصفة**) عن المناسبة (**غير العدد**) من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات فهي سواء تتلو الصفة المناسبة (**فالعدد**) يتلو المذكورات لإنكار قوم له دونها كما تقدّم (**فتقديم المعمول**) آخر المفاهيم (**لدعوى البيانيين**) في فن المعاني (**إفادته الاختصاص**) أخذاً من موارد الكلام البليغ (**وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان**) في ذلك (**والاختصاص**) المفاد (**الحصر**) المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (**خلافاً للشيخ الإمام**) والد المصنف

---

فصل المبتدأ طريق الحصر بلا فصل، بل بتعريف الجزأين أو بعموم الأوّل وخصوص الثاني على ما سبق كما في «العالم زيد» و«زيد العالم» و«الكرم في العرب» و«الأئمة من قريش». قوله: (**فمطلق الصفة**) قال شيخ الإسلام فيه تجوز لأنه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة، والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح انتهى. أقول: يحتمل أن التجوّز بحذف المضاف والتقدير فباقي مطلق الصفة وهو غير المناسبة، ويحتمل أنه بإطلاق اسم المطلق على المقيد لأنّ لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط، ويحتمل أنه بأن أريد بإطلاق الصفة على المناسبة تجردها وخلوها عنها لا عدم اعتبارها الذي هو الظاهر من إطلاق صفة المناسبة والقرينة على التقديرات الثلاث الاستحالة التي عدوها من قرائن المجاز وبيان ذلك أن لمطلق الصفة فردين صفة مناسبة وصفة غير مناسبة، وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب ممكن بالنسبة للفرد الثاني محال بالنسبة للأول لأنه إن اتحدت الصفتان المرتب بينهما فالترتيب بين الشيء ونفسه محال، وإن اختلفتا فتقديم إحداهما على الأخرى ترجيح من غير مرجح وهو محال أيضاً. والحاصل أنّ المصنف تجوز لقرينة ومثله جائز كما لا يخفى. نعم لو اختلفت الصفتان المناسبتان لكن كانت إحداهما أنسب لم يبعد تقديم مفهومها. وأما قوله «كما نبه عليه الشارح» فينبغي أن لا يكون التنبيه من مجرد قوله «عن المناسبة» عقب قوله «فمطلق الصفة» لأنّ ذلك لا يفيد التقييد بعدم المناسبة وإنما يفيد عدم التقييد بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله بعد غير مناسبات. قوله: (**فهي سواء**) قال الزركشي: واقتضى كلامه ـ أي المصنف ـ أن بقية أقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال على السواء، وينبغي أن يكون أعلاها العلة لدلالتها على الإيماء فهي قرينة من المنطوق انتهى. وفي تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له. قوله: (**لدعوى البيانيين**) ينبغي أن يكون علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من إثبات مفهوم تقديم المعمول لا لترتيبه على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فإنه لا يفيد ذلك كما لا يخفى فليتأمل. قوله: (**خلافاً للشيخ الإمام الخ**) أقول: قد يفهم من العبارة أنّ اختلاف الشيخ الإمام مع غيره في تفسير مراد البيانيين وفيه نظر، لأنّ عبارات البيانيين في تقرير تقديم المعمول والتمثيل له وتطبيق الأمثلة مصرحة بإرادتهم الحصر، بل منهم من عبر بلفظ الحصر كما لا يخفى كل ذلك على الواقف على كلامهم فكيف يتأتى له مع ذلك تفسير عبارتهم

**(حيث أثبته وقال ليس هو الحصر)** وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فإن الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد في الإخبار به لا من جهة خصوصه فيؤتى بألفاظه في مراتبها، وقد يقصد من جهة خصوصه كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لإفادة ذلك نحو «زيداً ضربت» فليس في الاختصاص ما في الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور، وإنما جاء ذلك في ﴿إياك نعبد﴾ للعلم بأنّ قائليه أي المؤمنين لا يعبدون

---

بما ذكره؟ فالظاهر أن الشيخ الإمام لم يذكر ما قاله تفسيراً لمرادهم بل لبيان مختاره فيكون موافقاً لابن الحاجب وأبي حيان في عدم إفادة التقديم الحصر وإن أوهم صنيع المصنف خلافه، ولعل الحامل على هذا الصنيع تكلم الشيخ الإمام على عبارة الاختصاص وتفسيرها بما ذكره وحمل عبارة غير البيانيين عليه بخلاف ابن الحاجب وأبي حيان لم يتعرضا لشيء من ذلك بل لمجرد المخالفة في إفادة التقديم الحصر مع اعتقادهما أن الاختصاص والحصر بمعنى.

قوله: **(حيث أثبته وقال ليس هو الحصر)** قال الكوراني: ونقل عنه أنه قال الفضلاء لم يقولوا في تقديم المعمول بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص، وحاصل ما قاله راجع إلى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من أن مجرد التقديم للاهتمام ثم قال: والحصر في ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] يفهم من القرائن لا من التقديم. غاية ما في ذلك أن الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا يطلقه، واستدل على ما نقل عنه بعض الشارحين بأنه لو كان التقديم يفيد لأفاده في قوله تعالى: ﴿أفغير دين الله يبغون﴾ [آل عمران: ٨٣] ولا يجوز أن يراد الحصر لفساد المعنى لأنه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون معناه غير دين الله يبغون، وبعد دخول همزة الإنكار الذي هو معنى النفي يكون المنكر حصر الطلب في غير دين الله ولا يلزم منه إنكار اشتراك الطلب لدين الله ولغير دين الله ونحن نقول: قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المحققون أن النفي إذا دخل كلاماً فيه قيد تارة يتوجه إلى القيد مع بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدك «ما ضربته عبثاً»، وتارة يتوجه إلى المقيد فينتفي مع قيده كقوله تعالى: ﴿وما قتلوه يقيناً﴾ [النساء: ١٥٧] إذ القتل منفي من أصله، والاعتماد في ذلك على القرائن إذا تقرر هذا فنقول في قوله تعالى: ﴿أفغير دين الله يبغون﴾ [آل عمران: ٨٣] إنما توجه النفي المستفاد من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غير دين الله مطلقاً لا على القيد الذي هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك في قوله تعالى: ﴿وما قتلوه يقيناً﴾ [النساء: ١٥٧] وهذا مما لا ريب فيه. وأما قوله «ان الفضلاء لم يذكروا إلا لفظ التخصيص» فمما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لأن الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبير عنه بلفظ الحصر والاختصاص. قال الزمخشري: في أول سورة التغابن: قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال ما حاصله: إن الحمد إذا اختص بالله ولم يتجاوزه فكيف يحمد الإنسان على فعله الحسن؟

غير الله. وحاصله أن التقديم للاهتمام وقد ينضم إليه الحصر لخارج واختاره المصنف في شرح المختصر وأشار إليه هنا بقوله «الدعوى البيانيين» **(مسئلة إنما)** بالكسر **(قال الآمدي وأبو حيان)** كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدّم عنه **(لا تفيد الحصر)** لأنها «ان» المؤكدة «وما»

---

وأجاب بأن ذلك الحمد مجاز مع أن الشيخ عبد القاهر الذي هو قدوتهم كلامه مشحون بلفظ الحصر وفي بعض الشروح أنه قد يحتج لتغايرهما بقوله تعالى: ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ [البقرة: ١٠٥] إذ لا يجوز أن يقال يحصر رحمته لأنه لا يمكن حصرها وهو التبس عليه معنى الحصر المراد هنا وهو إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه بالحصر الذي هو الإحصاء والإحاطة، ولا يشك عاقل في صحة قولنا رحمة الله منحصرة في المؤمنين أي في الآخرة لا تتجاوزهم إلى الكفار وإن كانت رحمته لا يحيط بها أحد كماً ولا كيفاً، وإنما تعرض لهذه المباحث نصحاً للمستفيدين الطالبين للحق وإلا فسقوطها في غاية الجلاء انتهى. وأقول: أما قوله «ونحن نقول الخ» فهو كلام قريب وكان الشيخ الإمام نظر إلى الاستعمال الأكثر من توجه النفي إلى القيد لكن يخدش استدلاله حينئذ احتمال إرادة الاستعمال الآخر وإن كان أقل كما هو المراد في نحو ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ [غافر: ١٨] أي لا شفاعة ولا طاعة. وأما قوله «فمما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لأن الاعتبار بالمعنى الخ» فغير موجه بل هو ساقط لأنّ مقصود الشيخ أنهم عبروا بلفظ الاختصاص ولا يلزم أنهم أرادوا به الحصر فهو يمنع إرادتهم الحصر به فكيف يرد هذا بأنهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبيرين؟ والظاهر أنه أراد بالفضلاء غير هؤلاء المتأخرين المشهورين بفن البيان كالسكاكي والزمخشري، وأما هؤلاء فهو قاصد مخالفتهم فلا يرد عليه ما قاله الزمخشري ونحوه. وأما قوله «وفي بعض الشروح الخ» فمراده من بعض الشروح شرح الزركشي لكن ما زعمه من الالتباس غير صحيح، بل ليس مراده إلا الحصر المشهور الذي هو الإثبات والنفي. ووجه ما قاله حينئذ أنّ رحمة الله تعالى لما ثبت وقوعها وعمومها لكل مخلوق دنيا وأخرى إذ الكفار مرحومون في الآخرة حتى في جهنم ومن رحمتهم فيها عدم تعذيبهم بأشد مما هم فيه مما هو ممكن كم لا يخفى، لم يمكن حصرها في أحد بمعنى ثبوتها له دون غيره فلا يمكن. فإن قيل هذا مسلم إذا أريد مطلق الرحمة، فإن أريد نوع مخصوص منها أمكن الحصر بالمعنى المذكور قلنا: هذا اعتراض آخر، ويجوز أن يكون الزركشي أشار إليه بـ«قد» التقليلية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذي زعمه، وبذلك يظهر أنه لا منشأ لما زعمه من الالتباس إلا التباس مراد الزركشي عليه وعدم اهتدائه إليه.

قوله: **(كقول أبي حنيفة من جملة ما تقدم عنه)** قال الكمال: قد قدّمنا أن الحصر المفاد بـ«إنما» عند الحنفية عبارة ومنطوق كما حرره شيخنا في تحريره فكلام الشارح هنا منتقد انتهى.

وأقول: قد قدّمنا ما يدفع هذا الانتقاد وحاصله أن قول الحنفية بما ذكر لا يستلزم قول

الزائدة الكافة فلا تفيد النّفي المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم «إنما الربا في النسيئة»[١] إذ ربا الفضل ثابت إجماعاً وإن تقدّمه خلاف واستفادة النفي في بعض المواضع من خارج كما في ﴿إنما الهكم الله﴾ فإنه سبق للردّ على المخاطبين في اعتقادهم الهية غير الله تعالى (و) قال الشيخ (أبو اسحق الشيرازي والغزالي و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسي بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس الكبير (والإمام) الرازي (تفيد) الحصر المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو«إنما قام زيد» أي لا عمرو ونفي غير الحكم عن المذكور نحو «إنما زيد قائم» أي لا قاعد (فهماً وقيل نطقاً) أي بالإشارة كما تقدّم لتبادر الحصر إلى الأذهان منها وإن عورض في بعض المواضع بما هو مقدّم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في إفادة المركب ما لم تفده أجزاؤه، ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بإنما كما تقدّم لأنه لم يصرّح بأنه مفهوم ولا منطوق (و) أنما (بالفتح

---

أبي حنيفة به فكثيراً ما يخالف الحنفية أبا حنيفة كما هو معلوم، والشارح إنما نقل عن أبي حنيفة فالاعتراض عليه بقول الحنفية بخلافه إنما يصح بعد أن يثبت قول أبي حنيفة به ولم يفعل بل لو ثبت قوله به لم يلزم الاعتراض أيضاً لجواز اختلاف قوله لظهور أنه كثيراً ما يختلف أقوال الأئمة. قوله: (الكيا الهراسي بكسر الهمزة والكاف) قال الكوراني: ولفظ الكيا في المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل إذ اللام فيه للتعريف ولفظ كيا مجرداً عن اللام اسم جنس لطائفة من ملوك العجم كتبع لملك حمير، وقيصر لملك الروم، وكسر الهمزة على ما في بعض الشروح سهو ظاهر انتهى. وأقول: ما ذكره الشارح من كسر الهمزة تبع فيه الإسنوي في المهمات كما قاله شيخ الإسلام ودعوى السهو غير مسموعة بلا إبداء سند صحيح صريح خصوصاً مع نقل الإسنوي ذلك عن الإمام الثبت الضابط، ومجرد كون اللام للتعريف لا يقتضي ذلك في غير لغة العرب إذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات العرب فليتأمل. قوله: (المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور إلى قوله أو نفي غير الحكم عن المذكور الخ) قال شيخنا العلامة: ثم في صدق حد المفهوم على النفي الثاني نظر لا يخفى انتهى. وأقول: لا وجه لهذا النظر فضلاً عن وصفه بعدم الخفاء كما لا يخفى فتأمله. قوله: (لأنه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق) أقول: قد يناقض هذا قوله السابق قبيل مسألة الغاية قيل منطوق ما نصه: وأما غيرهما مما تقدّم فصرح أي إمام الحرمين منه بالعلة إلى أن قال: وإنما فإن هذا يفيد المفهومية لأنّ كلامه فيها، ويمكن أن يجاب بأن مراده من السابق أن كلام الإمام ظاهر بقرينة السياق في إرادة المفهوم لكنه لم يصرح به، ولا ينافي ذلك قوله فصرح منه بالعلة وإنما لأن التصريح بالإداءة لا بأنّ إفادتها بطريق المفهوم وفيه نظر، ولعل الوجه في الجواب أن مراد الإمام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهومية والنطقية،

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب ٥. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٢٣.

**الأصح أن حرف أن فيها)** من حيث إنه من أفراد أن **(فرع)** إن **(المكسورة)** فهي الأصل لاستغنائها بمعموليها في الإفادة بخلاف المفتوحة لأنها مع معموليها بمنزلة مفرد، وقيل المفتوحة الأصل لأن المفرد أصل للمركب، وقيل كل أصل لأن له محالّ يقع فيها دون الآخر **(ومن ثم)** أي من هنا وهو «أن» المفتوحة فرع المكسورة أي من أجل ذلك اللازم له فرعية أنما بالفتح لأنما بالكسر **(ادعى الزمخشري)** في تفسير ﴿قل إنما يوحى إليّ أنما إلهكم

---

والذي رأيته في البرهان فيما يتعلق بـ«إنما» ما نصه: لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص باللقب نفي ما عدا المسمى بلقبه فإن الإنسان لا يقول رأيت زيداً وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره فإن هو أراد ذلك قال إنما رأيت زيداً وما رأيت إلا زيداً انتهى. فقوله فإن هو أراد ذلك قال إنما رأيت زيداً صريح في أن قولك إنما رأيت زيداً كما يفيد رؤية زيد يفيد عدم رؤية غيره لكن ليس في هذا الكلام تصريح بأنّ إفادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق لكنه بواسطة السياق ظاهر في الأوّل، ثم رأيت شيخ الإسلام قال: لا يقال بل صرح بأنه مفهوم فيما نقله عنه الشارح في مسألة المفاهيم إلا اللقب حجة لأنا نقول: صرح ثم بأنه مفهوم ويفيد الحصر لا بأنه يفيده مفهوماً أو منطوقاً أي بالإشارة اهـ. فليتأمّل هذا الجواب فإنه لم يظهر الفرق بين كونه مفهوماً يفيد الحصر وكونه يفيد الحصر مفهوماً فإن تركيب «إنما» يفيد أحد جزئي الحصر وهو إثبات الحكم للمذكور منطوقاً والجزء الآخر وهو نفي الحكم عن المسكوت هو محل الخلاف في أنه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر، فلا معنى لإفادته الحصر مفهوماً إذ كونه مفهوماً يفيد الحصر إلا أنه دل على النفي المحقق للحصر بطريق المفهوم إلا أن يريد بقوله «مفهوماً» من قوله «مفهوماً يفيد الحصر» معنى مدلولاً وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليتأمل.

قوله: **(اللازم له فرعية إنما)** قال شيخنا العلامة: إنما أحوجه إلى ملزوم ذلك واستلزامه له جعله «أن» بالفتح من حيث هي فرع «إن» بالكسر من حيث هي، ولو حمل المتن على ظاهره من كون أنّ بالفتح في «إنما» فرع «إن» بالكسر في «إنما» استغنى عنهما لأنه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة اهـ. وأقول: ما زعمه من أنه لو حمل المتن على ما ذكر استغنى عنهما فهو ممنوع منعاً واضحاً لأنّ فرعية «أن» بالفتح في «إنما» لأن بالكسر في «إنما» غير فرعية مجموع «أنما» بالفتح لمجموع «إنما» بالكسر إذ فرعية جزء إحدى الكلمتين لجزء الأخرى غير فرعية إحدى الكلمتين للأخرى فلا بدّ في بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزمخشري من بيان استلزام الفرعية الأولى للفرعية الثانية لأنها هي المنشأ بالحقيقة لما ذكره الزمخشري، ولعمري إنّ هذا في غاية الظهور فللّه در هذا الشارح والعجب كيف خفي هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشيء يعمي ويصم على أنه قد يمنع ظهور المتن في أن ما جعله أصل «أنّ» المفتوحة في «أنما» هو «إنّ» المكسورة في «إنما»، بل ظاهره أنه «إن» المكسورة منفردة أو مطلقاً فتأمل. قوله: **(أي في أمر الإله)** قال المحشيان: نبه به على أنّ القصر بـ«إنما» إضافي لا حقيقي اهـ. وأقول: فيه

إله واحد﴾ [الأنبياء: ١٠٨] وتبعه البيضاوي فيه (إفادتها) أي إفادة «أنما» بالفتح (الحصر) كإنما بالكسر لأن ما ثبت للأصل يثبت للفرع حيث لا معارض والأصل انتفاؤه، والزمخشري وإن لم يصرح بهذا المأخذ قوّة كلامه تشير إليه ومعنى الآية على هذا ما قاله إن الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أي في أمر الإله مقصور على استئثار الله تعالى بالواحدنية أي لا

---

نظر إذ التنبيه على أن القصر إضافي ليس بقوله أي في أمر الإله بل بقوله أي لا يتجاوزه إلى أن يكون الإله متعدداً، ولهذا قال شيخنا العلامة: قوله «أي في أمر الإله» تخصيص للوحي المقصور لصدق القصر لا الإشارة إلى أنه إضافي لأنّ الإضافي تخصيص شيء بشيء بالإضافة إلى معين آخر لا إلى جميع من عداه اهـ. أي وتخصيص الوحي بالوحدانية ليس بالإضافة إلى أمر الإله بل بالإضافة إلى التعدد. وقد يجاب عنهما بأنّ هنا إضافتان إحداهما كون الوحي في أمر الإله لا في أمر غيره، والثانية كونه بالنسبة من أمر الإله إلى وحدانيته دون غيرها فيه فكلامهما بالنسبة للإضافة الأولى ثم قال: في قوله «أي لا يتجاوزه الخ» إشارة إلى أن القصر الأوّل إضافي لأنه قصر الوحي في أمر الإله على وحدانيته بالإضافة إلى تعدده فقط لا إلى جميع ما عداها لأن منه ما أوحي إليه به نحو كونه عالماً مريداً قادراً اهـ.

قوله: (على استئثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة: فيه تدافع لأنّ الاستئثار هو الانفراد فهو إشارة إلى القصر الثاني في الآية واستئثار هو القصر، والله تعالى هو المقصور عليه، والوحدانية هو المقصور، والمخاطب بهذا القصر من يعتقد الشركة في المقصور وهم المشركون كما ينبه عليه قريباً، واعتقاد الشركة في الوحدانية تدافع لا خفاء فيه، فالصواب أن يقول بالألوهية التي هي مصدر الهكم الواقع في الآية مقصوراً والتعبير عن المقصور عليه في الآية وهو إلٰه واحد بالله تعالى نظراً إلى أنه مراد منه كأنه قال إنما إلٰهكم الله، ثم في التعبير باستئثار إشارة إلى أنّ القصر الثاني قصر إفراد وهو عدم الشركة فهي ملحوظة منه نفياً اهـ. وأقول: أما التدافع الذي زعمه فمعناه أنّ الشركة والوحدانية متنافيان لأن الشركة تقتضي التعدد والوحدانية تقتضي عدم التعدد، فالشركة في الوحدانية غير متصورة قطعاً فلا يتصوّر من عاقل اعتقاد الشركة في الوحدانية. وأما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبني على غير أساس وذلك لأنه مبني على حمل القصر الثاني في كلام الزمخشري على أنه من قصر الصفة على الموصوف قصر إفراد حتى يكون للرد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره، لأن المخاطب بقصر الصفة على الموصوف قصر إفراد من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين كما تقرّر في محله. أما الحمل على أنه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح قوله والله تعالى أي المعبر عنه «بإلٰه واحد» كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة أن «إنما» لقصر الأوّل على الثاني هو المقصور عليه، والوحدانية أي المعبر عنها «بإلهكم» كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة إنما

.................................................................................................

المذكور هو المقصور وأما الحمل على أنه قصر إفراد فهو صريح قوله من يعتقد الشركة في المقصور وقوله واعتقاد الشركة في الوحدانية لكن هذا ـ أعني حمل القصر الثاني على ما ذكر ـ وهم فاحش فإنه شيء لا يقتضيه كلام الزمخشري الذي حكاه عنه الشارح ولا ضرورة به بوجه من الوجوه إليه مع عدم استقامته في نفسه لأن قصر الصفة على الموصوف قصر إفراد إنما يخاطب به من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين، وهذا الاعتقاد لا يتصوّر هنا من عاقل لبداهة استحالة ذلك الاشتراك هنا إذ اشتراك موصوفين في الوحدانية أي الوحدة في الألوهية من أظهر المحالات.

فإن قلت: بل كلام الزمخشري يقتضي أن القصر من قبيل قصر الإفراد لأنّ قوله «استئثار الله بالوحدانية» أي انفراده بها يدل على أن المخاطب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد الموصوف بها. قلت: ستعلم قريباً جواب ذلك وإنما هو أعني القصر الثاني من قصر الموصوف أي الهكم بمعنى معبودكم بالحق على الصفة أي الوحدانية المعبر عنها بإله واحد أي لا يتجاوز تلك الصفة التي هي الوحدانية أي الوحدة في الألوهية إلى صفة أخرى كالتعدد فيها الذي اعتقده المشركون على ما هو قاعدة، إنما من دلالتها على قصر الجزء الأوّل بعدها على الثاني وعلى ما هو الظاهر الخالي عن التكلف عن موصوفية الهكم بقوله «إله واحد» بخلاف العكس لاحتياجه إلى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للردّ على من اعتقده عكس حكم المتكلم الذي هو الوحدانية، وذلك العكس هو التعدد وأن الإله أي المعبود بالحق موصوف بالتعدد لا بالوحدانية، وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء إذ لا تنافي بين التعدد والإله فيتصوّر اعتقاد تعدده. فإن قلت: بل بينهما تنافٍ كما يعلم من أدلة امتناع التعدد المقررة في علم الكلام. قلت: التدافع المعترض به ليس هو التنافي مطلقاً ولو بحسب دلالة الدليل وإلا لزمه ثبوت التدافع فيما صوبه إذ في اعتقاد الشركة في الألوهية تنافٍ باعتبار دلالة الدليل إذ قد دل البرهان على استحالة تعدد الإله بل هو التنافي بحسب بديهة العقل، أو نقول باعتبار مجرد تصوّر مفهوم الشيئين فتأمله. وأما ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا حامل عليه ولا داعي إليه لأنه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف المحوج إلى حمل الهكم على الصفة وإله واحدٍ على الموصوف مع أنه لا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أن العكس هو الأليق إن لم يكن واجباً إذ لا يفهم من «إلٰهكم إله واحد» إلا موصوفية الأوّل ووصفية الثاني، فما صوبه ليس إلا من عكس الصواب بلا ارتياب، بل عبارة الزمخشري مصرحة بذلك حيث قال ما نصه: «إنما» لقصر الحكم على شيء أو لقصر الشيء على حكم كقولك «إنما زيد قائم» و«إنما يقوم زيد» وقد اجتمع المثالان في هذه الآية لأن «إنما يوحي إليّ» مع فاعله بمنزلة «إنما يقوم زيد» و«أنما إلٰهكم إله واحد» بمنزلة «أنما زيد قائم» وفائدة اجتماعهما الدلالة على أن

يتجاوزه إلى أن يكون الإله كغيره متعدداً كما عليه المخاطبون، ومثل ذلك قوله في آية

---

الوحي إلى رسول الله مقصور على استئثار الله بالوحدانية انتهى. فانظر قوله «وأنما إلٰهكم إلٰه واحد بمنزلة انما زيد قائم» فإنه صريح قطعاً في حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعني إنما زيد قائم، وعبارة القاضي البيضاوي أي ما يوحى إليّ إلا أنه لا إلٰه لكم إلا إلٰه واحد، وذلك لأن المقصود الأصلي من بعثته مقصور على التوحيد فالأولى لقصر الحكم على الشيء، والثانية على العكس انتهى. وهي أيضاً صريحة في أن القصر الثاني من قصر الموصوف على الصفة فإنه جعله من قصر الشيء على الحكم وقصر الشيء على الحكم لا خفاء في أنه من قصر الموصوف على الصفة.

ومما يوضح ذلك أنه لو قيل: «إنما إلٰهكم واحد» لم يكن إلا من قصر الموصوف على الصفة فزيادة «إلٰه» للتوطئة للوصف بواحد، والإشارة إلى أن المراد الوحدة في الألوهية لا تفسير ذلك. وأما قوله «ثم في التعبير باستئثار إشارة إلى أن القصر الثاني قصر إفراد» فأقول فيه: إن تفسير الزمخشري بما ذكر وإن أوهم ذلك لكنه غير مراد له قطعاً، بل لم يرد إلا قصر القلب وكأنه أراد باستئثار الله بالوحدانية اختصاصه بها بمعنى أنه لم يتجاوزها إلى تعدد الإلٰه لا بمعنى انفراده بها بمعنى عدم مشاركة غيره له فيها كما صرح ببيان ذلك الشارح بقوله أي لا يتجاوزه إلى أن يكون الإلٰه كغيره متعدداً كما عليه المخاطبون انتهى. فإنه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد الإلٰه كون القصر قصر قلب لتنافي صفتي التعدد والوحدانية وبداهة استحالة اجتماعهما فلا يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحدانية، فحيث اعتقد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون القصر إلا من قبيل قصر القلب، وكيف يقع من عاقل فضلاً عن فاضل فضلاً عن مثل الزمخشريّ أحد مشاهير فرسان البلاغة إرادة قصر الإفراد هنا مع ما تبين أنه من قصر الموصوف، وقد شرطوا فيه عدم تنافي الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما في الموصوف وتنافيهما هنا من أجلى البديهيات، بل لو كان من قصر الصفة لم يمكن من مثل الزمخشري أيضاً إرادة قصر الإفراد إذ لا بدّ فيه من إمكان الاشتراك في الصفة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وإن لم يصرحوا به فيما علمت. فإن قلت: يكفي في الاعتراض إيهام العبارة. قلت: فيرجع الاعتراض إلى المناقشة في العبارة وقد اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين، وكيف يصح لعاقل فضلاً عن فاضل المبالغة على الزمخشري أحد فرسان ميادين البلاغة فيما هو من بديهياتها بمجرّد إيهام العبارة؟ فإن قلت: لم لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين؟ قلت لعدم ملائمته المقام والسياق كما لا يخفى، وعليك بالتأني وإحسان التأمل والله هو الموفق.

قوله: **(كما عليه المخاطبون)** قرّره شيخنا العلامة وبين أنه موافق للمقصود من الإشارة إلى أن القصر قصر قلب ثم قال: ومن المشكل ادّعاء القصر في الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقرّ بالمقصور وثبوته لغير المذكور انفراداً أو شركة أو احتمالاً، والمخاطبون بالآية مشركون

﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة﴾ [الحديد: ٢٠] أراد أن الدنيا ليست إلا هذه الأمور المحقرات أي وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها. ونقل المصنف إفادتها الحصر عن التنوخي أيضاً في الأقصى القريب وفي قوله كابن هشام ادعى إشارة إلى ما عليه الجمهور من بقاء «أنّ» فيها على مصدريتها مع كفها بـ«ما» وإن لم يصرحوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من افراد «أنّ». وعلى هذا معنى الآية الأولى ما يوحى إليّ في أمر الإله إلا وحدانيته أي لا ما أنتم عليه من الإشراك، ومعنى الثانية اعلموا حقارة الدنيا أي فلا تؤثروها على الآخرة الجليلة، فبقاء «أنّ» في الآيتين على المصدرية كافٍ في حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا.

(**مسألة من الألطاف**) جمع لطف بمعنى ملطوف أي من الأمور الملطوف بالناس بها (**حدوث الموضوعات اللغوية**) بإحداثه تعالى وإن قيل واضعها غيره من العباد لأنه الخالق

---

ينكرون أصل الوحي فضلاً عن تعلقه بممين إلا أن يقال نزل المنكر منزلة المقرّ لأن معه ما إن تأمله ارتدع انتهى. وأقول: يمكن أن يكون مادة جوابه قول البيضاوي في قوله تعالى عقب ما تقدّم فهل أنتم مسلمون مخلصون العبادة لله تعالى على مقتضى الوحي المصدّق بالحجة وقد عرفت أن التوحيد مما يصح إثباته بالسمع انتهى. قوله: (**ومثل ذلك قوله**) قال شيخنا العلامة في النسخ بعده صورة تعالى زيدت سهواً توهماً أن ضمير قوله لله تعالى والصواب إسقاطها والضمير للزمخشري ومقوله أراد الخ. وأقول: قوله في النسخ صوابه أن يقول في بعض النسخ وإلا فهذه الزيادة لا وجود لها في نسخ صحيحة كثيرة رأيناها، ولعل الشيخ اعتمد فيما قاله على نسخته. وقوله «زيدت» أي من بعض جهلة النساخ، وقوله «والصواب إسقاطها» هذا أظهر من أن ينبه عليه بل لا حاجة إلى التنبيه على ما وقع في نسخة محرفة من بعض جهلة النساخ، بل كان الواجب إصلاحها من غير زيادة على ذلك، فإن حمل هذه النسخة على تحريف جهلة النساخ مما لا يخفى على أقل الطلبة. قوله: (**وإن لم يصرحوا بذلك فيما علمت**) قال شيخنا العلامة قال أبو حيان: وأما جعل الزمخشري «أنما» المفتوحة الهمزة مثل مكسورتها تدل على القصر، فلا نعلم الخلاف إلا في «إنما» بالكسر، وأما «أنما» بالفتح فحرف مصدري ينسبك معه مع ما بعده مصدر، فالجملة بعدها ليست جملة مستقلة. انتهى من إعراب السمين هذا كلام شيخنا. وأقول: إن أراد به الإيراد على قول الشارح وإن لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لأن ضمير يصرحوا للجمهور في قوله إشارة إلى ما عليه الجمهور الخ. وتصريح أبي حيان لا يدل على تصريح الجمهور لاحتمال أنه ذكر ذلك استنباطاً مع عدم تعرض الجمهور له كما لا يخفى، ولو سلم فهو غير وارد مع قوله فيما علمت كما هو معلوم.

قوله: (**من الألطاف حدوث الموضوعات**) قال الكوراني. أقول: الألطاف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويبعده من المعصية، واللام فيه عوض عن المضاف إليه.

لأفعالهم (ليعبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما

---

والحدوث حصول الشيء بعد عدمه، وكان المناسب للطف لفظ الاحداث كما وقع لابن الحاجب، وكأن المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح أن ذلك مختص بمذهب التوقيف، والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشيء لأن حدوثه لا بدّ له من محدث وهو الله تعالى لأنه خالق العباد وأفعالهم بل لو وجه العدول بأن الإحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث أولى لأنه متفرّع عليه وأقرب إلى العباد منه لكان في الجملة وجهاً انتهى. وأقول: ما أحقه في هذا الاعتراض بقول القائل:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

وذلك لأنه لو فهم المراد بالألطاف ما وقع في هذا الجزاف، فإن المراد بها الأمور الملطوف بالناس فيها كما بينه المحقق المحلي، والعجب عدم تنبهه من كلامه المصرح بذلك وحينئذ فاستقامة التعبير بالحدوث ومناسبته في غاية الظهور لكنه لما ترهم لعدم إحسان التأمل أن المراد بها ما قاله وقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لم يزد فيه على التشنيع بغلطه الفاحش في نسبة المصنف إلى التوهم. قوله: (اللغوية) أقول: قضية المعنى أن لا يختص باللغة العربية وإن كان الغالب انصراف إطلاق اللغة إلى العربية، بل يشمل غيرها أيضاً كما شمله أيضاً قوله الآتي وهي الألفاظ الدالة على المعاني فليتأمل. قوله: (بإحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من الألطاف المضافة إليه تعالى وكان يتوهم عدم إضافة الحدوث إليه تعالى على القول بأن الواضع غيره تعالى بين إضافة الحدوث إليه تعالى على ذلك القول أيضاً بذلك-أعني قوله «باحداثه تعالى الخ». قوله: (لأنه الخالق لأفعالهم) قال شيخنا العلامة: لا يحتاج إلى الجواب به إلا إذا فسر الوضع باختراع لفظ ليدل على معنى، أما إن فسر بما سيجيء من جعل اللفظ دليلاً على المعنى فهو عارض للموضوعات فلا يلزم من مجرّد إحداثه تعالى إياها إحداث عارضها. وأقول: هو كما ترى مبني على أن المراد من لفظ الموضوعات ذواتها وليس كذلك، بل المراد إما الموضوعات من حيث إنها موضوعات ومآله إلى أن المراد حدوث وضع الموضوعات، وهذا الوضع إن كان فاعله هو الله تعالى فلا إشكال في أنه بإحداثه تعالى، وإن كان فاعله البشر فهو أيضاً بإحداثه تعالى لأنه الخالق لأفعالهم التي منها الوضع فهو الذي أحدثه، وعلى هذا فقول المصنف حدوث الموضوعات كأنه على حذف المضاف أي حدوث وضع الموضوعات. وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها بمعنى المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها، فإن كان الواضع هو الله تعالى فلا إشكال في أن حدوث هذا المجموع بإحداثه تعالى، وإن كان الواضع هو البشر فحدوثه أيضاً بإحداثه تعالى لأن الوضع الذي هو جزؤه مخلوق أيضاً لله تعالى فهو بإحداثه كالمجموع.

قوله: (أفيد) اعترض بأنه لا يستقيم فإن «أفعل» إنما يصاغ من فعل ثلاثي وفعل أفيد أفاد وهو رباعي. وأجاب شيخ الإسلام بأنه إنما صيغ من ثلاثي لوروده أيضاً فراجعه، ويجاب أيضاً

يحتاج إليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهي) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الإشارة والمثال) أي الشكل لأنها تعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضاً لموافقتها للأمر الطبيعي دونهما فإنها كيفيات تعرض للنفس الضروري (وهي الألفاظ الدالة على المعاني) خرج الألفاظ المهملة

---

بأن الرباعي المبدوء بالهمزة في جواز الصوغ منه ثلاثة أقوال للنحاة «وأفاد» رباعي مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ منه بناء على أحد الأقوال. قوله: (وهما يخصان الموجود المحسوس) قضيته عدم شمول المثال أي الشكل للكتابة لأنها لا تخص الموجود المحسوس لكن الألفاظ أيسر منها، وكأن وجه ترك المصنف لها أنها عبارة عن الألفاظ فهي من توابعها. قوله: (وهي الألفاظ الدالة على المعاني) قال شيخنا العلامة: فيه تحديد الجمع وإنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد، وقد يجاب بأنه حد لفظي للموضوعات اللغوية في قولك مثلاً الموضوعات اللغوية توقيفية لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب اللغة بأنها كل لفظ وضع لمعنى، ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفي صدق المحدود عليها نظر انتهى. وأقول: قال العضد في تعريف ابن الحاجب المذكور ولفظ الكل لا يذكر في الحد لأنه للماهية من حيث هي هي، ولا يدخل فيها عموم ولأنه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم وقد ذكره لأنه يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكأنه قال: معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا انتهى. وفي حواشي السيد ما نصه: وقد ذكر المصنف لفظ كل ها هنا لأنه لا يحد الموضوع اللغوي بل يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صفة العموم فيه أي في الحدّ، وفي بعض النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى في حدّها، وإنما عرّف الموضوعات اللغوية لأنه قد يجري الأحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فتحتاج إلى معرفتها فكأنه قال: معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا أن كل لفظ وضع لمعنى كذا انتهى. وبذلك تعلم أنّ مقصودهم في هذا المقام تحديد الجمع لا الماهية، وأن المصنف اطلع على مقصودهم وقصد التوفية به وأن حده وحدّ ابن الحاجب متحدان بحسب المعنى، وأن إيراد الشيخ ساقط من أصله، وأن تعليل الجواب الذي ذكره والإشارة إلى بعده وضعفه كما يدل على ذلك إيراده بـ«قد» والمضارع ليس في محله لأنه موافق لمقصود الأئمة وما صرحوا به فكان ينبغي الجزم به بل ونسبته إليهم.

وأما قوله «لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى» ففيه بحث ظاهر؛ أما أوّلاً فلا نسلم عدم الأخذ المذكور لأن وصف الموضوعات بأنها لغوية يتضمن وصف كل موضوع بأنه لغوي، وهذا يقتضي أن كل لفظ دال يسمى لغة لأنه فسر الموضوعات اللغوية بأنها الألفاظ الدالة. وأما ثانياً فلو سلم عدم الأخذ لكن لا يضر ذلك

وشمل الحد المركب الإسناقِيّ وهو من المحدود على المختار الآتي في مبحث الإخبار **(وتعرف بالنقل تواتراً)** نحو السماء والأرض والحر والبرد لمعانيها المعروفة **(أو آحاداً)** كالقرء للحيض وللطهر **(وباستنباط العقل من النقل)** نحو الجمع المعرف بأل عام فإن العقل يستنبط

---

لعدم تعلق الغرض ها هنا بذلك. وأما قوله «بخلاف حد ابن الحاجب أي فإنه يؤخذ منه ما ذكر» ففيه أيضاً بحث ظاهر يتلقى من قول العضد السابق، ولأنه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم فإنه صريح في عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ الواحد على خلاف ما زعمه الشيخ فتأمله. وأعجب من الشيخ في هذا المقام حيث بالغ بما يرده تصريح الشيخ العضد مع إكثاره الاعتراض على المصنف والشارح بمجرّد مخالفتهما كلام العضد كما بيناه في مواضعه مع بسط فساده. وأما قوله: «ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية الخ» ففيه أن الشمول للحقيقة الشرعية والعرفية لا يختص بتعريف المصنف بل هو جارٍ في تعريف ابن الحاجب أيضاً لصدق قوله كل لفظ وضع لمعنى بالحقيقة المذكورة ضرورة أنها لفظ وضع بالوضع الشرعي أو العرفي لمعنى، فمهما اعتذر به عن ابن الحاجب في ذلك وجب أن يعتذر به عن المصنف فيه، وحينئذ فتخصيص تعريف المصنف بإيراد ذلك تعصب أو ذهول. وأما شموله للمجاز والكناية فهو صحيح لأنهما من الموضوعات اللغوية. أما الكناية بأحد معنييها وهو اللفظ المستعمل في معناه مراداً منه لازمه فواضح لأنها حقيقة قطعاً وأما المجاز والكناية بمعناها الآخر وهو اللفظ المستعمل في لازم معناه مع جواز إرادة معناه فلأن كلاً منهما موضوع لغة وضعاً فرعياً كما هو مقرر في محله، وحينئذ فصدق المحدود عليهما صحيح والنظر فيه ساقط. قوله: **(خرج الألفاظ المهملة)** قال شيخنا العلامة: فيه شيء لدلالتها على معنى كحياة اللافظ. فإن قيل المعنى ما يعني أي يراد باللفظ. قلنا: بل ما يفهم منه أريد أم لا كما صرحوا به انتهى. وأقول: قال السيد في حواشي شرح الشمسية: المعنى إما «مفعل» كما هو الظاهر من عنى يعني إذا قصد، واما مخفف معنِيّ بالتشديد اسم مفعول منه أي المقصود، وأياً ما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هي هي بل من حيث إنها تقصد من اللفظ، وذلك إنما يكون بالوضع لأن الدلالة اللفظية العقلية أو الطبيعية ليست بمعتبرة. ثم قال: وقد يكتفي في إطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرّد صلاحيتها لأن تقصد باللفظ، سواء وضع لها لفظ أم لا انتهى. وهو صريح في أن المعنى باعتبار الإطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح، وبذلك يظهر أنه لا اعتراض عليهما بل على الشيخ في قوله «بل هو ما يفهم منه أريد أم لا» خصوصاً مع قوله كما «صرحوا به» فتأمله.

قوله: **(وباستنباط العقل من النقل)** اعلم أنّ شيخنا العلامة نقل هنا كلاماً طويلاً عن العضد وحاشيته للمولى التفتازاني يفيد أنّ طريق استنباط العقل من النقل ليس طريقاً زائداً مغايراً لطريق النقل ثم قال: إنه علم أن عد الاستنباط طريقاً مغايراً للنقل كما هنا أي في جمع الجوامع

ذلك مما نقل أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه أي إخراج بعضه بـ«إلا» أو إحدى أخواتها

---

خلاف ما عليه غيره انتهى. وأقول: لا منشأ لهذا الكلام إلا الشغف بالتعصب البارد كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح. أما أوّلاً فهب أن ما ذكره المصنف من عد طريق الاستنباط مغايراً للنقل خلاف ما عليه غيره لكن أي محذور في مخالفته لغيره وخصوصاً في مجرّد عد ذلك طريقاً مغايراً من غير مخالفة في المعنى للقطع بأنه لا فرق في المعنى بين جعل الطريق النقل بأن يراد به أعم من أن يحتاج معه للاستنباط أو لا، وبين جعله شيئين النقل والاستنباط بأن يراد بالأوّل ما لا يحتاج إلى ضميمة عقلية سوى صدق المخبر، وأما ثانياً فقوله «خلاف ما عليه غيره» مما لا يخفى فساده لأنه إن أراد بالغير العضد ومن تبعه كالمولى التفتازاني ففيه أمران. الأوّل أن مجرّد مخالفة المصنف للعضد واتباعه وخصوصاً في أمر لفظي اصطلاحي مع الاتفاق في المعنى مما لا محذور فيه بوجه إذ هو غير مقلد للعضد ولم يقم برهان على امتناع مخالفته في أمثال ذلك، بل للمصنف على ما في العضد وغيره كثير من الاستدراكات المستجادات. والثاني أنه كان صواب الكلام أن يقول خلاف ما عليه العضد واتباعه ولا يأتي بهذه العبارة العامة أو المطلقة لإيهامها الجهلة القاصرين مخالفة المصنف جميع الأصوليين. وإن أراد جميع الأصوليين ففيه أيضاً أمران: أحدهما أن هذه دعوى باطلة قطعاً لأن غير العضد ومن ذكر معه قد ذكروا ما ذكره المصنف ومنهم إمام الدنيا والدين الحبر البحر الإمام فخر الدين وناهيك بجلالته والاتفاق على إمامته، فقد قال في المحصول: ثم الطريق إلى معرفة اللغة العربية ونحوهم وتصريفهم إما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما، أما العقل فلا مجال له في هذه الأشياء لما بينا أنها أمور وضعية والأمور الوضعية لا يستقل بإدراكها العقل، وأما النقل فهو إما تواتر أو آحاد والأوّل يفيد العلم، والثاني يفيد الظن. وأما ما يركب من العقل والنقل فهو كما إذا عرفنا بالنقل أنهم جوّزوا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل أيضاً أنهم وضعوا الاستثناء لإخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ، فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدّمتين النقليتين أن صيغ الجمع تفيد الاستغراق انتهى. وتبعه على ذلك شراحه كالشمس الأصفهاني والشهاب القرافي وناهيك بجلالتهما وإحاطتهما، ومنهم العلامة القاضي البيضاوي وناهيك بجلالته ورفعة محله وعلو قدره فإنه قال في منهاجه ما نصه: وطريق معرفتها النقل المتواتر والآحاد والاستنباط للعقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فتحكم بعمومه، وأما العقل الصرف فلا يجدي انتهى. وتبعه على ذلك شراحه كالإسنوي والمصنف وناهيك بهما. والأمر الثاني أنا لو سلمنا أن ما قاله المصنف مخالف لما قاله جميع الأصوليين لم يكن فيه محذور لأن هذه مخالفة في أمر لفظي اصطلاحيّ مع التوافق في المعنى كما تقدم، ومن المشهور أنه لا مشاحة في الاصطلاح والموقع للشيخ في أمثال هذا الاعتراض أنه لا ينظر في غير العضد وحاشيته، فإذا رأى فيهما شيئاً مخالفاً لما قرّره المصنف ظن أن ما فيهما هو المذكور في الأصول،

بأن يضم إليه وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتي للزوم تناوله للمستثنى (**لا مجرد العقل**) فلا تعرف به إذ لا مجال له في ذلك (**ومدلول اللفظ اما معنى جزئي أو كلي**) الأوّل ما يمنع تصوّره من الشركة فيه كمدلول زيد، والثاني ما لا يمنع كمدلول الإنسان كما سيأتي ما يؤخذ منه ذلك (**أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد**) والقول اللفظ المستعمل يعني كمدلول الكلمة بمعنى ما صدقها كرجل وضرب وهل

---

وأن المصنف مخالف للأصوليين وأن مخالفتهم ممتنعة عليه فيحمله التعصب على التشنيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلاً عن فاضل والله الموفق.

قوله: (**مما لا حصر فيه**) ينبغي اعتبار هذا القيد أيضاً في محمول الصغرى أعني أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام قوله: (**للزوم تناوله للمستثنى**) فيه بحث لأنه لا يثبت المدعى إذ مجرد التناول للمستثنى لا يقتضي العموم لوجوده في غير العام كله علي عشرة إلا ثلاثة قوله: (**ومدلول اللفظ اما معنى الخ**) قال شيخ الإسلام: قد يقال هذا إنما يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى الخارجي ولا اختيار الإمام أنه موضوع للذهني، ثم أجاب بأنه يناسب كلاً منهما لأن الخلاف المذكور إنما هو في النكرة كما سيأتي، والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتي أن منها ما وضع للخارجي ومنها ما وضع للذهني ا هـ. وكان وجه قوله لا اختياره هو أن المعنى الخارجي لا يكون إلا جزئياً فلا يصح تقسيمه إلى الجزئي والكلي. وقوله «ولا اختيار الإمام» أن المعنى الذهني وإن اتصف بالكلية والجزئية لا يتصف بكونه لفظاً فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليتأمل قوله: (**فهي قول مفرد**) أقول: يمكن أن توجه هذه الفاء بأنها تعليل لتمثيل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذي ذكره الشارح أي صح التمثيل بالكلمة للفظ المفرد لأن مفهومها القول المفرد فما صدقها الذي هو المراد بالمدلول هنا لفظ قوله: (**والقول اللفظ المستعمل**) قال شيخنا العلامة: المعروف تعريف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أعم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمتن ا هـ. وأقول: إنما يكون أعم إذا لم يرد بالمستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقرينة مقابلته في المتن بالمهمل المتبادر منه غير الموضوع وإلا فهو مساوٍ له. غاية الأمر أنه مجاز مع قرينة ولا إشكال فيه، بل يجوز أن يكون اصطلاحاً لمن يستعمله فيكون حقيقة عرفية، ولعل من الحكمة في إيثار التعبير بالمستعمل تأتي الاختصار في مقابله من غير إيهام، فإن قوله «مهمل» أخصر من قوله «غير» موضوع وسالم من إيهام قوله «أو غيره» لاحتماله نفي جميع ما سبق حتى كونه لفظاً كما لا يخفى.

قوله: (**يعني كمدلول الكلمة**) قال شيخنا العلامة: بين به أن قول المصنف «كالكلمة»

**(أو) لفظ مفرد (مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام**

---

مثال للمدلول فصحته تتوقف على إضمار مضاف، ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد وهو كلي فهو صورة ذهنية لا يصدق عليها أنها قول إذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض للنفس قال لتصحيح التمثيل بمعنى ما صدقها. ولقائل أن يقول قول المصنف أوّلاً مدلول اللفظ إن أراد به مفهومه فأقسامه كذلك إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «ولقائل أن يقول الخ» فجوابه أن المراد بالمدلول الذي هو المقسم المفهوم الكلي الشامل للمدلول الحقيقي وللما صدق لا على أنه من باب استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما أجاب به الشيخ وأورد عليه أن مثله غير معهود في التقسيم بل من باب عموم المجاز. والحاصل أنه استعمل المدلول في معنى كلي مجازي صادقٍ على كل من المدلول الحقيقي والماصدق كمطلق المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولاً حقيقياً أو لا، والقرينة على هذا المجاز تمثيله للفظ المفرد المستعمل بمدلول الكلمة الموجب ذلك لكونه بمعنى الماصدق. فغاية ما لزم أنه ارتكب في هذا التقسيم مجازاً مع قرينة ومثله معهود جائز في التعاريف التي يضايق فيها ما لا يضايق في غيرها، فكيف بالتقاسيم وخصوصاً مع جريان عادة المصنفين بالتسامح بما هو فوق ذلك كما هو جلي لا اشتباه فيه على من له إلمام بكلامهم؟ وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت: فيلزم خروج القسم الثاني وهو اللفظ المذكور عن الكلي والجزئي وهو خلاف المعقول والمنقول، فما زعمه من اللزوم غير صحيح وإنما كان يصح لو عطف قوله «أو لفظ» على قوله «جزئي أو كلي» وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه، وإنما هو معطوف على قوله «معنى» في قوله «اما معنى جزئي أو كلي» فاللازم خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئي والكلي لا عن مطلق الكلي والجزئي، ولا شبهة لعاقل في صحة ذلك ومطابقته للواقع وإن كان قد يلتبس الحال فيه قبل التأمل، فإن المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقاً فإنه صورة عقلية ليست لفظاً كما اعترف به الشيخ أيضاً، فاندفع ما يتوهم أن المصنف تركه فتدبر لتعرف اندفاع ما وقع فيه الشيخ. نعم لقائل أن يقول إن قول الشارح يعني «كمدلول الكلمة» غير واجب لجواز أن يراد كلفظة كلمة ويكون ذلك تمثيلاً للفظ المفرد، والتقدير أو مدلول اللفظ لفظ مفرد كلفظة كلمة فإنها لفظ مفرد مدلول للفظة الكلمة بمعنى أنها ما صدق لها إذ من أفراد مدلول الكلمة لفظة كلمة فتأمله، وكأن الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليتأمل.

قوله: **(يعني كمدلول أسمائها)** قال شيخنا العلامة: ينبغي أن يقول أي ما صدقه إذ «جه» مثلاً منطوقاً لزيد غيره منطوقاً لعمرو وفي جلس غيره في جعفر فـ«جه» من حيث هو كلي لكن قوله «اسماً لحروف جلس» يدل على أن المدلول شخصي وفيه ما قد علمت، وأن «جه» في «جلس وجعفر» واحد شخصي قائم في وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهة اهـ. وأقول: كل من «جه وله وسه» في قول الشارح «أي جه الخ» شخصي باعتبار كونه منطوق

والسين أسماء لحروف «جلبن» مثلاً أي جه، له، سه. (أو) لفظ (مركب) مستعمل كمدلول لفظ الخبر أي ما صدقه نحو «قام زيد» أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان، وسيأتي في مبحث الأخبار التصريح بقسمي المركب مع حكاية خلاف في وضع الأوّل ووجود الثاني وإطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع. والأصل إطلاقه على المفهوم أي ما وضع له اللفظ (**والوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى**) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتي ذكر الوضع

---

الشارح في وقت تأليف هذه المسألة، وقد جعل ذلك تفسير الحروف «جلس» فقد أراد بها حروفاً شخصية وهي حروف «جلس» الذي هو منطوقه حينئذ وكأنه قال اسماً لحروف «جلس» الذي هو منطوق في هذا الوقت، وعلى هذا فقد أراد بالمدلول في قوله «كمدلول أسمائها» الماصدقات فعلم صحة هذا التمثيل، وإنما لم يصرح عقب قوله «كمدلول أسمائها» بقوله «بمعنى ما صدقها» اكتفاء بتصريحه به فيما قبله ولأنه سيشير إليه في قوله الآتي وإطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع فإنه شامل لهذا أيضاً بدليل تأخره عنه وإلا قدمه عليه فاندفع قوله «ينبغي أن يقول» أي ما صدقه وجه الاندفاع أنه أشار إلى ذلك وذكر ما يقوم مقام التصريح به قوله: (**أو مركب**) مقابل قوله السابق مفرد واطلقه ليشمل مقابل قسميه السابقين أعني قوله مستعمل أو مهمل فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين قوله: (**أو مهمل**) أي أو مركب مهمل. فإن قلت لا يصدق على المركب المهمل حد المركب وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهملاً قلت: المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر لا ما ذكر قوله: (**وإطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع**) لا يقال لا حاجة إلى تقدير الشارح المدلول مراداً به الماصدق في قول المصنف كالكلمة وما بعدها ثم الاعتذار عنه بأن إطلاقه على الماصدق شائع لأنه كان يمكنه تقدير الماصدق ابتداء فيستغني عن الاعتذار لأنا نقول: بل إلى ذلك حاجة لأنه مقتضى صنيع المصنف، فإن قوله كالكلمة تمثيل للفظ المفرد المستعمل الواقع قسماً من المدلول في قوله «ومدلول اللفظ ما معين الخ» ولا يخفى أن ذلك يقتضي وصف المقدر بأنه مدلول قوله: (**الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى**) أقول: هذا شامل لوضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليتأمل قوله(**فيفهمه**) قال شيخنا العلامة: انه مرفوع على الاستئناف إشارة إلى أن هذا الوضع كافٍ مع العلم به في الفهم، ثم أورد على تعريف المصنف أنه حينئذ لا يصدق على إطلاق اللفظ على معناه المجازي لأن الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما، فما رامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز بأقسامه في التعريف منافٍ لقوله «فيفهمه الخ» والصواب كما أفصح به السيد في حاشية المطول أن المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه ا هـ. وأقول: أما ما أورده على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازي فهو ممنوع منعاً في غاية الظهور قوله لأن الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما قلنا: قولك «لا أحدهما» إن أردت لا أحدهما مطلقاً فهو غير صحيح قطعاً ضرورة أن كلاً منهما دال في

في حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية وشرعية وفي حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضاً فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي

الجملة وإن لم يستقل بالدلالة، أو لا أحدهما بنفسه فهو مسلم لكنه لا ينافي أن أحدهما الذي هو اللفظ دال بواسطة القرينة، ولا خفاء في أن دلالة خفاء أحدهما بواسطة القرينة لا ينافي قول الشارح فيفهمه من العارف بوضعه له لأن فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كما في الحقيقة أو بواسطة القرينة كما في المجاز، فإن العارف بوضعه لمعناه المجازي يفهمه بواسطة القرينة فهو مدلول له ومفهوم منه بواسطتها كما صرح بذلك المولى التفتازاني حيث قال في التلويح: وقد يكون أي الوضع بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعين ا هـ. والحاصل أن الدلالة في اصطلاحهم شاملة للمجاز وإن لم تكن بنفسه، وبذلك يظهر أن ما رامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز بأقسامه في التعريف لا ينافي قوله «فيفهمه الخ» وأن ما زعمه الشيخ من منافاته له مردود. وأما قوله «والصواب كما أفصح به السيد في حاشية المطول الخ» فيرد عليه أن ما في حاشية المطول معارض بما قاله السيد في حاشية العضد فإنه صرح بأن الخلاف في أن المجاز موضوع أولاً لفظي منشؤه الاختلاف في تفسير الوضع حيث قال في كلام ساقه عن العضد نبه به على فائدتين: إحداهما الاختلاف في أن المعنى المجازي هل وضع اللفظ بإزائه أو لا، وهذا الخلاف لفظي منشؤه أن وضع اللفظ للمعنى فسر بوجهين: الأول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى، فعلى هذا لا وضع في المجاز أصلاً لا شخصياً ولا نوعياً، لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بوضع. والثاني في تعين اللفظ بإزاء المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعاً إذ لا بدّ من العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع قطعاً، وأما الوضع الشخصي فربما ثبت في بعض ا هـ. ولا يخفى أن تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثاني وكان إيثار الشيخ ذكر ما في حاشية المطول لعدم استحضاره ما في حاشية العضد، أو لأنه الموافق لما شغف به من الاعتراض على المصنف والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل، بل كان الواجب إذ رغب في الاعتراض أن يحكي ما في حاشية العضد أيضاً ثم يأتي بمرجح لما في حاشية المطول ليتم له التمسك بما فيها.

قوله: (وسيأتي ذكر الوضع في حد الحقيقة الخ) قال شيخنا العلامة: الغرض منه أن الوضع ستة أقسام، ثلاثة في أقسام الحقيقة وثلاثة في أقسام المجاز، وكلها مندرجة في الحد المذكور وقد علمت ما فيه ا هـ. وأقول: قد علمت أنه لا شيء فيه واندفاع ما زعم أنه فيه

قوله: (خلافاً لعباد) فيه أمران:

خلاف قول القرافي انهما في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره. نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الأصل في اللغوي **(ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى)** في وصفه له فإن الموضوع للضدين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما **(خلافاً لعباد)** الصيمري **(حيث أثبتها)** بين كل لفظ ومعناه قال وإلا فلم اختص به **(فقيل بمعنى أنها حاملة على الوضع)** على وفقها فيحتاج إليه **(وقيل بل)** بمعنى أنها **(كافية في دلالة اللفظ على المعنى)** فلا يحتاج إلى الوضع يدرك ذلك من خصه الله تعالى به كما في القافة ويعرفه غيره منه، قال القرافي: حكي أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له: ما مسمى إذغاغ وهو من لغة البربر؟ فقال: أجد فيه يبساً شديداً وأراه اسم الحجر وهو كذلك. قال الأصفهاني: والثاني هو الصحيح عن عباد **(واللفظ)** الدال على معنى ذهني خارجي أي له وجود في الذهن بالإدراك ووجود

---

الأول أنه قد يقال مقابلة خلافيته لعدم اشتراط المناسبة لا تخلو عن مسامحة إذ قوله الثاني لا يقابل ذلك، فالمراد المقابلة باعتبار الاحتمال الأوّل فالمراد خلافاً لعباد في الجملة أي خلافاً له على أحد الاحتمالين في مراده.

والثاني أن المصنف لم يتعرّض لرد قوله الثاني فهلا أشار إليه بقوله عطفاً على قوله «ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكفي عن الوضع» ويجاب بأنه اكتفى بفهم رده من أوّل المسألة إذ قوله «من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ» يشعر بالاحتياج إليها ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجاً إليها، بل وبأنه لم يلتفت إلى رد ذلك لظهور سقوطه قوله: **(حيث أثبتها بين كل لفظ ومعناه)** قضية هذا العموم دخول الإعلام وفيه ما فيه فليتأمل قوله: **(وقيل بل بمعنى أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى)** قال الإمام في المحصول بعد أن نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه: والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان أن دلالة الألفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والأمم، ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم، واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح وهو محال، وإن كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب. والجواب إن كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده، وإن كان الناس فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شيء بعلم خاص من غير أن يكون بينهما مناسبة اهـ. وأطال الشمس الأصفهاني الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافي عليه قوله: **(على معنى ذهني خارجي)** قال المحشيان واللفظ للكمال أوردهما نعتين لمنعوت واحد تنبيهاً على أن المعنى شيء واحد له جهتان: جهة إدراكه بالذهن وجهة تحققه في الخارج. وهل الوضع باعتبار الجهة الأولى

في الخارج بالتحقيق كالإنسان بخلاف المعدوم فلا وجود له في الخارج كبحر من زئبق

أو الثانية أو من غير نظر إلى شيء منهما الأقوال ا هـ. ولا يخفى دلالة ذلك على أن الموضوع له على جميع الأقوال الآتية هو الكلي. غاية الأمر أن الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي باعتبار جهة تحققه في الخارج لكن هذا لا يمنع أن الموضوع له الكلي كما هو ظاهر، وحينئذ يتضح اندفاع جميع ما أطال به شيخنا العلامة مما سيأتي الإشارة إلى حكايته عنه من أن ما رجحه المصنف هنا يخالف ما يأتي في اسم الجنس والنكرة من أن الأول موضوع للماهية من حيث هي، وأن الثاني موضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلي يمتنع تحققه في الخارج فهما موضوعان للذهني، وأنه يلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة في أحدها مجازاً في باقيها ولا قائل بواحد منها، وأنه يخالفه ما صرح به المناطقة من أن الموضوع يعتبر فيه الماصدق والمحمول يعتبر فيه المفهوم، ومن أن المعاني هي الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعاً بل هو بيان لمعاني الألفاظ المستعملة في اللغة ا هـ. ووجه اندفاع ذلك أنه حيث كان الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي فلا مخالفة بينه وبين ما يأتي له في اسم الجنس والنكرة مما حاصله أنّ كلاً منهما كلي ولا ينافي اعتباره هنا جهة تحققه في الخارج ما يأتي من تقييده الماهية في اسم الجنس بقوله «من حيث هي» لأن معناه من غير أن يعين في الخارج أو الذهن لأنّ عدم اعتبار تعينها فيهما لا ينافي اعتبار جهة تحققها في الخارج وفيه نظر ظاهر. فإن حمل كلامه على ما سيأتي عن الأصفهاني فلا إشكال ولا نظر ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا يخالف قول المناطقة المذكور كما هو ظاهر على أنه لا محذور في مخالفة قولهم لأن المسألة خلافية، فغاية الأمر أن المناطقة ذهبوا إلى أحد الأقوال. وأما قوله يمتنع تحققه في الخارج فسيأتي آنفاً الإشارة إلى رده، وإنا بسطنا رده في بحث المطلق والمقيد. نعم قضية ما سيأتي عن القرافي أن كون الموضوع له على جميع الأقوال هو الكلي ليس معلوماً، بل يحتمل أنه على القول الذي رجحه المصنف هو الأفراد الخارجية فليتأمل هذا. والأوجه حمل كلام المصنف هنا وإن خالف ما سيأتي عنه على أنه متابع فيه لغيره وهم الجمهور وحمل ما سيأتي على أنه مختاره ومثل ذلك يقع للأئمة كثيراً وقد وقع نظير ذلك للسعد وأجيب عنه بما ذكر.

قوله: **(كالإنسان)** قال شيخنا العلامة: أي كمعناه وهو الحيوان الناطق فإنه متحقق ذهناً وهو ظاهر وخارجاً بناء على أن الكلي يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته وهو كلام ظاهري والحق أنه لا يتحقق فيه وإلا لكان جزئياً لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك، نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له في الحقيقة اهـ. وأقول: ستطلع في بحث المطلق على ما في قوله «والحق الخ» وعلى التسليم فيحتمل أن المراد بأنه خارجي على ما سيأتي عن الأصفهاني أو ما ذكره بقوله «نعم الخ» فكونه موضوعاً للخارجي لا يتوقف على تحقق نفس الكلي في الخارج حتى يتوجه عليه أن الحق أنه لا يتحقق في الخارج. غاية الأمر أن في قول الشارح «ووجود في الخارج

**(موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافاً للإمام)** الرازي في قوله بالثاني قال: لأنا إذا رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيراً سميناه به، فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني، وذلك يدل على أن الوضع له. وأجيب بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن.

---

بالتحقق» مسامحة ظاهرة حيث جعل المتحقق نفس ذلك المعنى وإنما هو مطابقه فتأمل قوله: **(قال لأنا إذا رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم الخ)** قال شيخنا العلامة: قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخصم من أن المسمى هو الخارجي لأنّ ضمير سميناه في المواضع الثلاثة عائد على الجسم المرئي قطعاً وهو خارجي إذ الرؤية إنما تتعلق به وإن انطبعت منه بسببها صورة في الحس المشترك. ثم اعلم أن الحق هو قول الإمام إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «فيه اعتراف الخ» فجوابه أنّ المراد سمينا ذلك الجسم المرئي باعتبار صورته الذهنية بدليل بقية العبارة، ولهذا قال فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني والحكم بتسمية الجسم المرئي لا يقتضي أن تلك التسمية باعتبار كونه خارجياً كما لا يخفى، والحاصل أن هذه مناقشة لفظية مع قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها. وأما قوله «ان الحق هو قول الإمام» فقد قاله غيره أيضاً كالقرافي قال في شرح المحصول قال أبو إسحق الشيرازي: الألفاظ إنما وضعت للحقائق الخارجية وجعل هذا أصلاً في القياس في اللغات فإنه قال: إن تلك الحقائق الموضوع له إذا فنيت وجاء أمثالها إنما يطلق عليها بالقياس، واتفقوا على أن الأعلام إنما وضعت للأمور الخارجية المتشخصة، والحق ما قاله الإمام لأن الواضع لو وضع لما في الخارج، فإمّا أن يعتبر التعيين في التسمية ويجعله جزءاً من المسمى أو لا، فإن اعتبره لزم أن يكون المثل الثاني مخالفاً له بتشخصه أيضاً فإنّ الأمثال إذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات، وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركاً لا متواطئاً، والتقدير أنه متواطئ ويلزم أن يكون اللفظ مشتركاً بين أمور غير متناهية وهو ممتنع في اللفظ المشترك، وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لأنه شأن المشترك، وهذا كله غير واقع في المتواطئة التي هي محل النزاع، فإن النزاع في هذه المسألة فيما عدا الأعلام وكلها موضوع لمعنى كلي على ما يأتي بيانه. وإن كان الواضع لم يعتبر التعين ومتى حذفت عن الأمثال التعينات لم يبق إلا المشتركات ولا شيء بالأمور الذهنية إلا الكليات، إذا تقرّر أنّ هذا هو الحق فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لأنّ الأعلام تختلف بحسب ما يتوهمه الناظر من الصور فيقول «هذا زيد» ثم يقول «هو عمرو» ثم يقول «هو خالد» وكلما تغير اعتقاد الناظر غير الاسم مع أنّ الأعلام للجزئيات بالإجماع فهذا المدرك باطل، بل الذي تقدم تقريره في الرد على أبي إسحق مدرك صحيح فيعتمد عليه. ا هـ كلام القرافي لكن يرد على ما احتج به لقوله «والحق ما قاله الإمام» وذكر أنه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من

..........................................................................

المقدمات أن للمخالف أن يختار الشق الأوّل منه وهو أن الواضع اعتبر التعين في التسمية وجعله جزءاً من المسمى، ولا يرد شيء من الأمور الثلاثة التي أوردها على هذا الشق بقوله «وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركاً لا متواطئاً والتقدير أنه متواطئ الخ» وذلك لأنا نجعل وضع هذا الذي هو محل النزاع من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص كما في وضع الإشارة والضمائر بأن لوحظ خصوصيات المشخصات بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقرّر في محله، ويختار ما صرح به السيد من أن الموضوع بالوضع العام لخصوصيات المشخصات ليس مشتركاً اشتراكاً لفظياً، لأن وضعه واحد ولا بدّ في المشترك من تعدد الوضع ا هـ. وإن توقف فيه العصام وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع في مفهوم المشترك في غير التنقيح.

وبالجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع للأمور المخصوصة بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم متناولة له، فالقول بأنه ليس بمشترك وتعريفات القوم قاصرة مما يحوج إلى سند معتمد، ونحن لم نجده لكن حسن الظنّ بسيد المحققين قدس سرّه يستدعي أنه وجده ا هـ. وحينئذ يظهر اندفاع قوله «يلزم أن يكون اللفظ مشتركاً وأن يكون مشتركاً بين أمور غير متناهية وأن يكون كل شخص مفتقراً لوضع جديد» لأنه شأن المشترك وذلك لظهور منع لزوم هذه المذكورات لانتفاء الاشتراك بفقد شرطه وهو تعدد الوضع، ويرد على قوله «فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لأن الأعلام الخ» أن للإمام أن يقول إن هذا الدليل قد عارضه في الأعلام ما هو أقوى مما أفاد القطع بالوضع للخارجي في الأعلام بخلافه في غيرها لم يعارضه فيه شيء فعمل به في غيرها لسلامته عن المعارض بخلافه فيها لوجود المعارض وأمّا قوله «لأن الخلاف كما يذكر في النكرة» إلى قوله «فما رجحه المصنف يخالف ما يأتي له فيهما» فجوابه أن المصنف تعرّض لمخالفة ما هنا لما يأتي وحاول دفع المخالفة فإنه حكى في منع الموانع أنه اعترض ما ذكره في اسم الجنس من أنه وضع للماهية من حيث هي بما ادّعاه من أن اللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافاً للإمام ثم قال: إن هذا الاعتراض حسن ووعد بأنه سيذكر ما يعرف به جوابه ثم قال: والجواب أنّ الكلام ليس في علم الجنس كما أفصح به الشيخ الإمام فيما قدّمناه من كلامه، وإنما الكلام في اسم الجنس، والذي ادعيناه أولاً أنه موضوع للمعنى الخارجي بمعنى أن الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تصوّره ذهنه لا للحاضر في الذهن، والإمام يدعي أنه للحاضر في الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص في الخارج مجازاً.

فإن قلت: ويلزمكم أيضاً لأنكم زعمتم اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فيكون موضوعاً بإزاء الأعمّ فإذا استعمل في الأخص كان مجازاً قلت: هذا ينبني على أنّ استعمال المتواطئ في أحد أفراده هل يكون مجازاً والمختار أنه حقيقة فتحرّر أن اسم الجنس

لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرّد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج

---

موضوع للماهية من حيث هي وهو ما قلناه آخراً، وللمعنى الخارجي وهو ما قلناه أولاً ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فإنا لم نجعل الخارج قيداً. وإنما جعلناه ملحوظاً للواضع فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد أنها ذهنية وهو ظاهر رأي الإمام للخارجية، بقيد أنها خارجية وهو ظاهر رأي الشيخ أبي إسحق لأعم من الذهن والخارج وهو رأي الشيخ الإمام، وحاول رد رأي الإمام إليه للقدر المشترك ملحوظاً فيه الصورة الخارجية وهو رأيي، ويمكن رد مذهب الشيخ أبي إسحق إليه ولأجل إمكان رده إليه لم أعز إلى الشيخ أبي إسحق في جمع الجوامع شيئاً لأن مذهبه محتمل، والأولى حمله على المختار وإلا فلو وضع للخارجية بخصوصها كان علماً كزيد لا اسم جنس، وكان استعماله في غير تلك الصورة التي لاقاها الوضع مجازاً ا هـ. ولا يخفى ما فيه ولم يظهر لي وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم إلا أن يريد به أنه موضوع للمعنى الذهني على أنّ المقصود بالذات إفادة المعنى الخارجي فيكون الوضع للذهني وسيلة لإفادة الخارجي كما أشار إلى ذلك الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال: الصواب أن يقال إن أراد ـ أي الإمام ـ أنها ما وضعت للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية فحق لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالته على المعنى الذهني، وإن أراد أن الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من وضع الألفاظ فباطل ا هـ. لكن الظاهر أنّ هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجي إلا بغاية التكلف، ولا يخالف فيه الإمام بل ولا الشيخ الإمام فلا يتجه نصب الخلاف فيه إلا أن يكون نصب الخلاف باعتبار ما يفهم من ظاهر كلامهما. وعلى هذا ـ أعني أنه أراد ما أشار إليه الأصفهاني المذكور ـ يندفع قول الشيخ «ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ» لظهور سقوط هذا اللزوم على هذا التقدير إذ اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهني لكن المقصود إفادة الأفراد الخارجية، وظاهر أنّ هذا لا يستلزم ما ذكر على أن هذا اللزوم مندفع أيضاً على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرافي. وأما قوله «ويخالفه ما صرح به المناطقة الخ» فجوابه أنّ مجرد ذلك لا محذور فيه، وما صرح به المناطقة لا يجب أن يكون مبنياً على أمر متفق عليه لجواز كونه مبنياً على أحد الأقوال في المسألة فلا حجة في مخالفته لما صرحوا به مما ذكر، ولا ينافي ذلك أن ما صرحوا به ليس من اختلاف الاصطلاح بل هو بيان لمعاني الألفاظ بحسب اللغة لأن كل قائل يدعي أن ما قاله هو معنى اللفظ في اللغة لأن الكلام في بيان ما وضع له اللفظ كما تصرح به العبارة، فالمخالف للمناطقة لا يسلم لهم أن معنى اللفظ في اللغة ما ذكروه على أنه على تقدير إرادته ما ذكره الأصفهاني لا يكون مخالفاً للمناطقة كما هو ظاهر.

قوله: (لظن أنه في الخارج كذلك) قال شيخنا العلامة: فيه نظر؛ أما أولاً فلأن الظن

والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الإمام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أي من غير تقييد بالذهني أو الخارجي فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقي على هذا دون الأوّلين، والخلاف كما قال المصنف في اسم الجنس أي في النكرة لأن المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني كما سيأتي

---

المذكور علة لحمل المعنى الذهني على الخارجي لا لتسمية الذهني بهذا الاسم، وأما ثانياً فلأنه وإن سلم أنه علة لتسمية الذهني به ففيه اعتراف بأن التسمية للذهني وإن كانت مشروطة بكون الخارجي مثله ا هـ. وأقول: أما الأوّل فإن أراد بكون الظن علة للحمل لا للتسمية أنه في الواقع علة له وليس علة لها فالأول مسلم، والثاني ممنوع وكونه في الواقع علة للحمل لا ينافي أنه علة للتسمية أيضاً. وإن أراد أن تقرير الشارح الدليل يدل على أنه علة للحمل دون التسمية فهو ممنوع، لأن قول الشارح «نقلاً عن المجيب لظن الخ» علة لعلية قوله لاختلاف المعنى في الذهن لقوله اختلاف الاسم والمعنى أنّ اختلاف الاسم للاختلاف في الذهن ليس لذات هذا الاختلاف بل باعتبار ظن أن ما في الخارج هو صاحب الحاصل في الذهن. وحاصله أنّ اختلاف الاسم للاختلاف في الخارج المظنون عند الاختلاف في الذهن ولا شبهة في دلالة ذلك على أن المسمى هو الخارجي وأما الثاني فاعلم أن حاصل كلام الشارح كما أشرنا إليه أن ظن أنّ ما في الخارج هو صاحب الصورة الذهنية علة لاختلاف الاسم باختلاف ما في الذهن، وحاصل ذلك أن اختلاف الاسم علته اختلاف ما في الخارج المظنون عند اختلاف ما في الذهن، وحينئذ فاللازم لتسليم ذلك هو تسليم أن الاسم اختلف لإختلاف ما في الذهن لا لذات كونه اختلاف ما في الذهن بل لكونه مظنة اختلاف ما في الخارج فعليه اختلاف ما في الذهن لاختلاف التسمية إنما هو باعتبار اختلاف ما في الخارج ظناً، فالعلة بالحقيقة إنما هي اختلاف ما في الخارج وظاهر أنه ليس في هذا اعتراف بما زعمه فتأمله قوله: (دون الأولين) قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأنّ القول الثاني يرى استعمال اللفظ في الخارجي المشتمل على الذهني حقيقياً كما سيأتي في اسم الجنس ا هـ. وأقول: ينبغي أن يتعجب من هذا البحث الذي لا محل له ولا أساس لأن الكلام في الخارجي من حيث كونه خارجياً، والقول الثاني لا يرى استعماله فيه حقيقياً من حيث كونه خارجياً بل من حيث اشتماله على الذهني وليس الكلام في ذلك.

قوله: (وليس لكل معنى لفظ) أقول فيه أمور: الأول أنه ينبغي أن المراد لفظ مفرد خاص به بدليل ما يأتي آنفاً عن التبريزي والقرافي، وبدليل قول الشارح «فإن أنواع الروائح مع كثرتها جداً ليس لها ألفاظ الخ» إذ لو أريد أعمّ من المفرد والمركب لم يصح نفي الألفاظ عنها لأن لها ألفاظاً مركبة كرائحة العنبر ورائحة العنبر الفلاني ورائحة هذه العنبر، وهذه ألفاظ خاصة بها وموضوعة لها بناء على المختار الآتي من وضع المركبات، ولو أريد أعم من الخاص وغيره لم

(وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج إلى اللفظ) فإن أنواع الروائح مع كثرتها

---

يصح أيضاً لأن لفظ رائحة لكل نوع أو فرد من أنواع الروائح كما لا يخفى. والثاني أن عبارة المحصول لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى بل لا يجوز واقتصر على نفي الوجوب في الحاصل وفي المنتخب على نفي الجواز. قال الزركشي: والمصنف أتى بلفظ يحتملهما ا هـ. وأقول: لفظ المصنف يحتمل أيضاً نفي الوقوع وإن استلزم نفي الوجوب وصدق بنفي الجواز. واعلم أنه استدل في المحصول بأن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهياً. قال الزركشي: وقد يمنع عدم تناهي المعاني فإن المعقول متناهٍ وبه صرح الإمام في مسألة المشترك ا هـ. وأقول: إن أراد المعقول للبشر بالفعل لم يفد لأن المعاني لا تنحصر في معقولهم بالفعل والواضع وهو الله تعالى على المختار لا يغيب عنه شيء ثم أقول: على تسليم عدم تناهي المعاني قد يمنع الاستدلال على نفي الجواز بجواز وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لمعانٍ كثيرة على طريق الاشتراك اللفظي فيعم الأوضاع التي لا تتناهى الشاملة للأوضاع التي على سبيل الاشتراك اللفظي والتي على سبيل الانفراد المعاني التي لا تتناهى. فإن قيل هذا غير واقع قلنا: عدم الوقوع بتقديره أمر آخر وراء عدم الجواز. فإن قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا: هذا لا يأتي على المختار من أن اللغات توقيفية * والثالث قال شيخنا العلامة: وهذا بناء على أن المراد بالمعنى هو الخارجي، وإن أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها لفظ فلا إشكال أن لكل معنى لفظاً ا هـ. وأقول: أما ما زعمه من البناء فهو ممنوع، ومما يرده أن الإمام قائل بأن اللفظ موضوع للمعنى الذهني ومع ذلك قال إنه ليس لكل معنى لفظ. وأما ما زعمه من نفي الإشكال فهو ممنوع أيضاً لأن المراد هنا الألفاظ الخاصة بالمعاني ولا نسلم أن كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها من ادّعى ذلك فعليه البيان ولا سبيل له إليه، وقد نقل القرافي في شرح المحصول عن التبريزي أنه قال: إن كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصاً به أم لا مفرداً أو مركباً فالظاهر أن هذا واقع لأن الفصيح لا يعجز عن التعبير عما في نفسه، وإن كان المراد ما يدل بالمطابقة مفرداً فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائح إلى آخر ما نقله عنه، ثم أطال في شرحه بما ينبغي الوقوف عليه ومن جملته قوله: وأما الروائح فتحرير الكلام فيها أن لها أجناساً وأجناس أجناس وأنواعاً، فالجنس العالي رائحة وهي تنقسم إلى عطرة ومنتنة، فتحت العالي جنسان. والعطرة تنقسم إلى رائحة عنبر ومسك وغيرهما فرائحة العنبر ونحوهما أنواع سافلة فوضعت العرب للجنس العالي رائحة، وللجنس المتوسط عطرة ومنتنة، واكتفوا في الأنواع السافلة بإضافة اسم الجنس العالي للنوع فقالوا «رائحة مسك عنبر» ولم يضعوا له اسماً يخصه انتهى.

قوله: (بل لكل معنى محتاج) فيه أمران: الأوّل أنه ينبغي أن يراد بقوله «محتاج» أنه محتاج احتياجاً قوياً وإلا فما من معنى إلا وهو محتاج في الجملة. ثم رأيت الإمام قال: المعاني قسمان:

جداً ليس لها ألفاظ. لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة إلى الألفاظ، وكذلك أنواع الآلام، «وبل» هنا انتقالية لا إبطالية (**والمحكم**) من اللفظ (**المتضح المعنى**) من نص أو ظاهر (**والمتشابه**) منه (**ما استأثر الله**) أي اختص (**بعلمه**) فلم يتضح لنا معناه (**وقد يطلع**) أي الله (**عليه بعض أصفيائه**) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والأحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى كما سيأتي مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين. وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله

---

أحدهما ما تشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه فيجب الوضع لأجل الافهام بالمخاطبة أي على الوجه القوي. والثاني ما لا تشتد الحاجة إليه فيجوز فيه الأمران يعني الوضع وعدمه، أما عدم الوضع فلأنه ليس مما يحتاج إليه، وأما الوضع فللفوائد الحاصلة به انتهى. وأقول: هذا ينافي ما تقدّم عنه من نفي الجواز فليتأمل. والثاني أنه يحتاج لبيان احتياج المعاني التي وضعوا لها وعدم احتياج المعاني التي لم يضعوا لها وقد يتعسر ذلك أو يتعذر قوله: (**فإن أنواع الروائح مع كثرتها الخ**). قال الزركشي: وأيضاً كان يلزم انتفاء المجاز المعلوم ثبوته ضرورة انتهى. وقضيته أن الكلام في الحقائق على أن ما ادّعاه من اللزوم ممنوع للقطع بثبوت المجاز للمعاني التي وضعوا لها الحقائق قوله: (**لعدم انضباطها**) قد يقال هذا التعليل إنما يقتضي تعذر الوضع أو تعسره لا عدم الاحتياج إليه قوله: (**فليست محتاجة**) فيه أنه إن فرعه على قوله «لعدم انضباطها» فعدم الانضباط لا يدل على عدم الحاجة، أو على «ويدل عليها بالتقييد» فيتوجه عليه أن هذا ممكن في سائر المعاني فيلزم استغناء الجميع قوله: (**المتضح المعنى من نص أو ظاهر**) أقول: فسر الشارح المتضح المعنى بالنص والظاهر فخرج المجمل مع أنه لا يدخل في المتشابه لأنه يطلع عليه بالقرائن، وقضية ذلك أنه واسطة بين المحكم والمتشابه ولا مانع من ذلك، ويحتمل أن يراد بالظاهر في كلام الشارح ما يشمل الظاهر بالقرائن، وحينئذ فالمجمل إن قامت عليه قرائن فهو من المحكم وإلا فمن المتشابه قوله: (**وقد يطلع عليه بعض اصفيائه**) قال الكمال: قد يقال اطلاع البعض ينافي الاستئثار أي الاختصاص بعلمه فآخر الكلام يدافع أوّله انتهى. وأقول: يمكن أن يقال المراد بالاستئثار أنه لا طريق للعباد إلى كسبه من الطرق المعهودة، في الكسب، وهذا لا ينافي الاطلاع على غير الوجه المعتاد لأنه ليس من الطرق المعهودة ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بنحو ذلك.

قوله: (**من الآيات والأحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى**) أقول: قضيته أن الآيات والأحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من المتشابه، ولعل هذا بناء على أن المراد بالمعنى في قوله «المتضح» المعنى ما يفهم من اللفظ، ويحتمل في الجملة ومع ذلك ففيه نظر، لأن الظاهر أن السلف لا يخالفون في احتمال تلك

تعالى ﴿منه آيات محكمات هُنّ أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ [آل عمران: ٧] **(قال الإمام)** الرازي في المحصول **(واللفظ الشائع)** بين الخواص والعوام **(لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفي إلا على الخواص)** لامتناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفي عليهم لا يدركونه **(كما يقول)** من المتكلمين **(مثبتو الحال)** أي الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتي في أواخر الكتاب **(الحركة معنى يوجب تحرّك الذات)** أي الجسم فإنّ هذا المعنى خفيّ التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرّك الذات **(مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية)** أي وضعها الله فعبروا عن وضعه بالتوقيف لإدراكه به **(علمها الله)** عباده **(بالوحي)** إلى بعض أنبيائه **(أو خلق الأصوات)** في

---

الآيات والأحاديث لتلك المعاني التي حملها عليها الخلف فهي عند الفريقين محتملة لتلك المعاني غير أن السلف تركوا حملها عليها احتياطاً، والخلف ارتكبوا الحمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع، وحينئذ لا يتجه الفرق بين السلف والخلف والحكم بأنها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوله «على قول السلف الخ» فليتأمل. أما لو أريد به ما عنى به فقد يقال لصدق حد المتشابه على تلك الآيات والأحاديث على قول الخلف أيضاً لأن ما عنى بها غير معلوم عندهم أيضاً، ولا ينافي ذلك تفسيرهم إياها لأنه على سبيل الاحتمال بمعنى أنه يحتمل أن ما يذكر في تفسيرها هو المراد منها قوله: **(قال الإمام واللفظ الشائع الخ)** أقول: ردّ الأصفهاني في شرح المحصول على الإمام في ذلك ونقله عنه السيوطي كغيره فقال: ورده الأصفهاني في شرحه وقال: قد يدرك الإنسان معاني خفية لطيفة ولا يجد لها لفظاً يدل عليها لأن ذلك المعنى مبتكر ويحتاج إلى وضع لفظ بإزائه ليفهم الغير ذلك المعنى، سواء كان اللفظ مشهوراً أم لا. قال: نعم إن قيل إن اللفظ المشهور موضوع بإزاء المعنى الخفي أوّلاً فممنوع قال: وأسماء الله المقدسة من القسم الأول فإن فيها ألفاظاً مشهورة بإزائها معاني دقيقة لا يفهمها إلا الخواص انتهى قوله: **(مسألة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية الخ)** اختلفوا في فائدة هذا الخلاف؛ فمنهم من نفاها ولهذا قال الأبياري: ذكر هذه المسألة في الأصول فضول. وقال غيره: الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل، وإنما ذكرت في الأصول لأنها تجري مجرى الرياضات التي يرتاض النظر فيها. ومنهم من أثبتها فقال الماوردي في تفسيره: فائدة الخلاف أن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارناً لكمال العقل، ومن قال بالإصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام انتهى. ولعل هذا بالنسبة لأول طبقة من المكلفين. وقال القرافي قال المازري: فائدة الخلاف تظهر في جواز قلب اللغة، فأمّا ما يتعلق بالأحكام الشرعية التي مستندها الألفاظ فمتى غيرت اختلطت الأحكام وفسد النظام، فهذا لا خلاف في تحريم قلبه لأجل ما يؤدي إليه لا لأجل نفسه وما لا تعلق له بالشرع فقال بعضهم إن قلنا اللغة توقيفية امتنع تغييرها فلا يسمى الثوب فرساً، أو اصطلاحية لم يمتنع. وعلى القول بتجويز

بعض الأجسام بأن يدل من يسمعها من بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضروري) في بعض العباد بها، والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لأنه المعتاد في تعليم اللّه تعالى (وعزى) أي القول بأنها توقيفية (إلى الأشعري) ومحققو كلامه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما لم يذكروه في المسئلة أصلاً، واستدل لهذا القول بقوله تعالى ﴿وعلم

---

الأمرين فجوز بعضهم التغيير كالقول بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابوني لاحتمال التوقيف وأن الله أوجب على السامعين أن لا ينطقوا إلا بالموضوع الرباني ـ قال ـ وهو بعيد. وقال الغزالي: إذا أظهروا في الصداق ألفين وعبروا بهذا اللفظ عن ألف في الباطن يخرج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية انتهى وقال السيوطي: والحق أن الخلاف في اللغات الموجودة هي توقيفية أو اصطلاحية أما اصطلاح اثنين الآن على تسمية الألف ألفين أو الثوب فرساً فلا يجوز قطعاً انتهى وفيه نظر.

قوله: (ابن فورك) قال القرافي: وابن فُورك عند المحدثين بضم الفاء أفصح وهو من العلماء الجلة في المعقول والمنقول انتهى قوله: (فعبروا عن وضعه بالتوقيف لإدراكه به) قال شيخنا العلامة: يعني بناء على الظاهر وإلا فمن المحتمل أن التوقيف لما وضعه غيره انتهى. وأقول: هذا الكلام من الشيخ فيدل على أنه حمل قوله «لإدراكه به» على أنه علة مثبتة لأن الواضع هو الله تعالى، فإن كان كذلك فهو ممنوع بل هو علة لتسمية وضعه توقيفاً ببيان علاقة بين الوضع والتوقيف فتأمل. قوله: (بالوحي إلى بعض أنبيائه) أقول: قيد الوحي بكونه إلى بعض أنبيائه، وفسر السيد قول العضد وعلمها أي الله بالوحي بقوله أي بأن خاطب إما بذاته أو بإرسال ملك عبداً أو داعياً بكون الألفاظ موضوعة للمعاني انتهى. فعمم في الوحي ألا ترى إلى قوله عبداً أو داعياً ولا يقال الوحي يستلزم النبوة لأن ذاك إذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لأن الظاهر أن الوحي بالخطاب بذاته أو بإرسال الملك إنما يكون إلى الأنبياء فليتأمل قوله: (أو خلق الأصوات في بعض الأجسام بأن تدل من يسمعها من بعض العباد عليها) وأقول: عبارة السيد «أو بخلق أصوات» تدل على الوضع، وذلك إما بخلق الأصوات والحروف أعني جميع الألفاظ التي وضعها للمعاني وأسماعها لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بأنها بإزاء تلك المعاني، وإما بخلق أصوات وحروف تدل على أن تلك الألفاظ موضوعة انتهى. وكلام الشارح ظاهر في الاحتمال الثاني وكان وجهه أنه الظاهر فليتأمل قوله: (أو خلق العلم الضروري الخ) أقول: عبارة السيد أو بخلق علم ضروري لواحد أو لجماعة باللغات وإن وضعها لتلك المعاني المخصوصة.

قوله: (ومحققو كلامه الخ) فيه إشارة إلى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار إليه بقول المصنف، وعزى إلى الأشعري قوله: (واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء

آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] أي الألفاظ الشاملة للأسماء والأفعال والحروف لأن كلاً منها اسم أي علامة على مسمى، وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ وتعليمه تعالى دال على أنه الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعتزلة) هي (اصطلاحية) أي وضعها البشر واحد أو أكثر (حصل عرفانها) لغيره منه (بالإشارة والقرينة كالطفل) إذ يعرف لغة أبويه بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [ابراهيم: ٤] أي بلغتهم فهي سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحي كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الأستاذ) أبو اسحق الإسفراييني (القدر المحتاج) إليه منها (في التعريف) للغير (توقيف) يعني توقيفي لدعاء الحاجة إليه (وغيره محتمل) لكونه توقيفياً

---

**كلها الخ)** أقول: في شرح المحصول للأصفهاني بعد أن ذكر في وجه الاستدلال بالآية أن علم معناه أوجد فيه العلم لأن التعليم تفعيل وهو لإثبات الأثر الثلاثي بالنقل عن أئمة اللغة فيكون لإثبات العلم بالأسماء في آدم قال: ويلزم من ذلك التوقيف، وذلك لأن الأسماء بأسرها توقيفية على ما صرح بها في الآية، فيلزم كون الأفعال والحروف أيضاً توقيفية لوجوه ثلاثة: أحدها عدم القائل بالفصل وذلك لأن من الناس من قال بكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية، ومنهم من قال بكون الجميع اصطلاحية فالقول بكون الأسماء توقيفية دون الأفعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالإجماع. والثاني: انه يتعذر الإعراب عن جميع المعاني التي في النفس بالأسماء وحدها فلا بد من تعليم الأفعال والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعاني فتكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية وهو المطلوب. الثالث: هو أن الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والأفعال والحروف علامات على مسمياتها، فلزم من ذلك دخولهما تحت قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] إلى آخر ما أطال فيه. وبما قرره يندفع كثير مما أورده القرافي ها هنا كقوله اعتراضاً على دعوى تعذر التكلم بالأسماء وحدها لعله علمه الأسماء وحدها ووكل الأفعال والحروف إلى الاصطلاح، فإن هذا يندفع بالوجه الأول، وما ذكره في توجيه الثاني في غاية الوضوح فإن للأفعال معاني لا يكفي فيها الأسماء وكذا للحروف ذلك، ألا ترى أن الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قولك كذا ملزوم لكذا أو لازم له كما حققه المنطقيون في بحث تقسيم القضية إلى حملية وشرطية؟ ولا يخفى أن كلام الشارح موافق للوجه الثالث، وأن قوله ـ أعني الأصفهاني ـ «فالقول بكون الأسماء توقيفية دون الأفعال والحروف قول ثالث، وهو باطل بالإجماع» لا ينافي ما حكاه المصنف عن الأستاذ وما بعده لأن القدر المحتاج إليه ومقابله فيهما شامل للأسماء والأفعال والحروف لا يختص بواحد منها دون غيره فليتأمل قوله: **(أي وضعها البشر واحد أو أكثر)** قال السيد بأن انبعثت داعيته أو داعيتهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها قوله: **(والقرينة)** منها أن يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بإزائه قوله: **(وقال الأستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيف)** فيه

واصطلاحياً (**وقيل عكسه**)* أي القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحي وغيره محتمل له وللتوقيفي والحاجة إلى الأوّل تندفع بالاصطلاح (**وتوقف كثير**) من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها (**والمختار الوقف عن القطع**) بواحد منها لأنّ أدلتها لا تفيد القطع (**وان التوقيف**) الذي هو أولها (**مظنون**) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فإنه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي بين النبوّة والرسالة (**مسئلة قال القاضي**) أبو بكر الباقلاني (**وإمام الحرمين**

---

أمران: الأوّل أنه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض إليه في التعريف ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] ﴿لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء﴾ [آل عمران: ٥]. والثاني قال العضد: احتج الأستاذ بأنه لو لم يكن القدر المحتاج إليه في التعريف بالتوقيف يلزم الدور لتوقف الاصطلاح على معرفة ذلك القدر، والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح فلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور. ثم قال: الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالقرائن والترديد كالأطفال انتهى. قال السيد: قوله «والمفروض أنه أي ذلك القدر الذي يحتاج إليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحياً بالفرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفاً على الآخر وسابقاً عليه وهو الدور ثم قال: والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح إذ ربما يخطر لواحد ويعرف غيره بالترديد والقرائن كالأطفال وبعد ذلك يتواقفون على المواضعات. فإن قيل لو كان الكل توقيفياً لزم الدور أيضاً لاحتياجه إلى سبق معرفة القدر الذي يتأتى به وهو أيضاً بالتوقيف، فالجواب أن التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي. انتهى كلام السيد. فإن قلت: إذا استلزم الاصطلاح الدور في القدر المحتاج إليه عند الأستاذ فليستلزمه في الباقي أيضاً لوجود المعنى المقتضي للدور فيه فكان لا يجوز عنده أن يكون اصطلاحياً فلم قال إنه محتمل؟ قلت: كان وجه ذلك أن القدر الذي عرف بالتوقيف يتمكن به من الاصطلاح فلا دور قوله: (**لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحي الخ**) فيه أمور:

* الأوّل قال شيخنا العلامة: لقائل أن يقول بل لا يلزم من كونها توقيفية وان تعليمها بالوحي التوسط المذكور لجواز أن يكون تعليمها بالوحي للنبي فيكون الوحي بذلك نبوّة، ثم النبي علمها العباد بعد ذلك وإن لم يؤمر به بل يجوز أن يكون تعليمها للعباد بالوحي سابقاً على النبوة أيضاً إذا النبوّة هي الوحي إلى إنسان بشرع وكون التعليم شرعاً لا يظهر وإلا لكان الوحي به رسالة فلم يتوسط بين النبوّة والرسالة انتهى. وأقول: هو كلام صحيح في نفسه لكن إن أراد بذلك الاعتراض فهو غير وارد لأن ما ذكره الشارح تبعاً لهم لا ينافي جواز ذلك لأن الحكم بتجويز أحد الأمرين أو الأمور لا ينافي تجويز غيره منهما أو منها، وإنما ترك ذلك لبعده فإن

**والغزالي والآمدي لا تثبت** اللغة قياساً وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحق الشيرازي والإمام) الرازي فقالوا: تثبت فإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أي المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أي المسكر من غير ماء العنب، ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمراً فيجب اجتنابه بآية ﴿إنما الخمر والميسر﴾ [المائدة: ٩٠] لا بالقياس على الخمر وسواء

---

ثبوت وحي بالتعليم قبل النبوّة لا يخفى بعده، وكذا تعليم العباد بين النبوّة والرسالة من غير أمر بذلك * والثاني أنه ما المانع من أنه يجوز أيضاً أن يكون التعليم بعد الإرسال بأن يوحى إليه بشرع ويؤمر بتبليغه بعد التعليم، فإن الارسال يتحقق بالأمر بتبليغ ما أوحي إليه به قبل حصول التبليغ بالقول، وذلك كما يجوز أن يؤمر المكلف بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى أن يأتي بها بعد وجوده كما يؤمر المحدث بالصلاة بأن يتطهر ثم يصلي؛ فما المانع أن يؤمر النبيّ بالتبليغ على معنى أن يعلمهم ما يتوقف عليه فهم المبلغ إليهم ثم يبلغهم؟ نعم لا يتأتى تأخرها في حقه عن الإرسال لتوقف إيصال الشرع إليه عليها * والثالث قال الكمال: هذا الدفع يتمشى إن كان الذي علمها بالوحي غير آدم، فإن كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو مبني على أن آدم رسول ولا شك أنه له أمر بتبليغ بنيه الشرائع وهو رسول إليهم بهذا المعنى، أما إن أريد بالرسول في الآية من بعث إلى قوم كفار كما هو الظاهر وعليه يدل سياق الآية، فليس آدم داخلاً فيها لأن نوحاً أول الرسل بهذا المعنى كما دل عليه حديث الشفاعة في الصحيح وغيره، ولا يحتاج حينئذ في الدفع إلى ما ذكر أي لجواز علم القوم اللسان المنسوب لهم بواسطة من قبل رسولهم من نبي أو رسول.

قوله: (**وخالفهم ابن سريج إلى قوله فقالوا تثبت**) أي اللغة قياساً أي سواء الحقيقة والمجاز بدليل المقابلة بقوله الآتي وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز. وأقول: ينبغي التأمل في تصوير المسألة بالنسبة للمجاز، فإن صوّرت بأن العرب إذا استعملت لفظاً في شيء غير موضوعه مجازاً قلنا استعماله في شيء آخر غير موضوعه مجازاً فلا بد من علاقة إذ لا صائر إلى جواز التجويز بدونها، فإن اعتبرت بين الشيء الثالث الذي تجوزنا باستعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحققت بينهما، فهذا ليس من القياس في شيء لأن العرب أذنت فيه ابتداء، وإن اعتبرت بين ذلك الثالث الذي تجوّزنا بالاستعمال فيه والثاني الذي تجوّزت العرب بالاستعمال فيه وتحققت بينهما دون الموضوع له، فيتوجه عليه أن شرط القياس وجود علة الأصل في الفرع والعلة في الثاني الذي هو الأصل على هذا التقدير علة إطلاق اللفظ عليه هو العلاقة التي تحققت بينه وبين الموضوع له ولم توجد في الفرع الذي هو الثالث قوله: (في معنى آخر) قال الكمال: لك أن تقرأه بتنوين معنى على أنه موصوف بآخر، ولك أن تقرأه بإضافة معنى إلى آخر أي معنى اسم آخر، فعلى الأول يكون في قوله «كالنبيذ» حذف أي كمعنى النبيذ الخ. وأقول: لا حاجة على

في الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز) لأنه أخفض رتبة منها.

(ولفظ القياس) فيما ذكر (يغني عن قولك) أخذاً من ابن الحاجب (محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء) فإن ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع منه إلى القياس حتى يختلف في ثبوته به، وأشار

---

الأول إلى جعل النبيذ على حذف مضاف لأن المفهوم من قوله «كالنبيذ» التمثيل بنفس النبيذ الذي هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسره به، وإنما يحتاج إلى ذلك لو أريد بالنبيذ في قوله «كالنبيذ» لفظ النبيذ وهو خلاف الظاهر والمتبادر من أن المراد بالألفاظ معانيها لا أنفسها قوله: **(وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز لأنه أخفض رتبة منها)** أقول: لو ذهب ذاهب إلى عكس ذلك كان مذهباً أخذاً من التعليل المذكور لأنه لما كان اخفض رتبة جاز أن يتوسع فيه بالقياس ما لا يتوسع فيها فليتأمّل.

قوله: **(كرفع الفاعل ونصب المفعول)** قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن الإعراب وأنواعه أمور معنوية إلى آخر كلامه الطويل. وأقول: قد عبر العضد بمثل عبارة الشارح فإنه قال: ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب، أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى. وشرحه السيد في حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال: قوله «أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول» إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلاً قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع لا شك فيها، فإذا رفعنا فاعلاً لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجه تحتها انتهى. والعجب أن الشيخ أكثر في هذه الحواشي من اعتراض كلام المصنف أو الشارح بمجرّد مخالفة كلام العضد، وإذا توافق كلام أحدهما مع كلام العضد سكت عن كلام العضد وخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به. ثم أقول: أما قوله «فلا يصح التمثيل بها الخ» فهو ممنوعٌ منعاً لاخفاء معه لجواز أن يكون الإعراب وأنواعه أموراً لفظية كما هو أحد المذهبين أنه لفظي بل هو المختار عند أكابر متأخري النحاة كابن الحاجب وابن مالك وأتباعهما، وقد أورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بأنها لفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فإنها ألفاظ وليست بكلمة. وأجيب تارة بمنع أنها ألفاظ، وأخرى بالتزام أنها ألفاظ وكلمات وأنها من قبيل الحروف لدلالتها على معنى في غيرها، فقد صرح المورد كالمجيب الثاني بأن الحركات الاعرابية ألفاظ ولو سلم فيجوز أن يكون مسمى اللغة اصطلاحاً مجموع الألفاظ وكيفياتها كالرفع والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الألفاظ، بل صرح بذلك أعني جزئية الكيفيات من الألفاظ أئمة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال مما تقرّر بطلانه عند ذوي الكمال بخلاف الجواب يكفي فيه مجرّد الاحتمال، فكيف إذا تأيد الاحتمال بمثل نص هؤلاء الأئمة والبحث والخلاف في هذه المسألة شامل للفظ ولأجزائه؟ ولو سلم عدم شمولها إصطلاحاً للكيفية فالمراد بها ها هنا ما يشمل الكيفية كما ينص عليه هذا الكلام منهم. غاية الأمر أنهم تجوّزوا على هذا

كما قال بذكر قائلي القولين إلى اعتدالهما خلاف قول بعضهم انّ الأكثر على النفي ويذكر القاضي من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالآمدي لم يحرّر النقل عنه لتصريحه بالنفي

التقدير في إطلاق اللغة على كيفيتها أيضاً للعلاقة الظاهرة الواضحة بينهما، ولا محذور في ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع في الكيفية أيضاً كما هو ظاهر، ولو سلم فيجوز أن يريد بقوله «كرفع الفاعل الخ» كالفاعل المرفوع والمفعول المنصوب. غاية الأمر أنهم تجوزوا في التعبير إشارة إلى أن المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتبار نصبه، ومثل هذا التسامح لا محذور فيه بل هو كثير شائع. وأما قوله «ثم نسبة التعميم إلى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ» فجوابه اختيار أنه أراد نسبته إلى الماهية قوله والصحيح منعه قلنا: هذا التباس فإن الصحيح إنما هو منع كونه حقيقة لا مطلقاً وإلا فهو مجاز كما سيأتي ولا خفاء في ثبوت الشمول للمعنى ولا يضر أن إطلاق لفظ العموم عليه مجاز على الصحيح لأن هذا مع كونه لا خلل فيه بوجه، ولذا كثر وقوع المجاز في القرآن والسنة وكلام الفصحاء من غير توقف من عاقل فيه، بل صرح العقلاء بأنه أكثر وأبلغ من الحقيقة، بل اتفقوا على ذلك وأمر آخر وراء المقصود من كون الشمول قد ثبت بالاستقراء غير مخل به ولا معارض له. والحاصل أن الشمول متحقق هنا قطعاً وأن المقصود بيان أن هذا الشمول ثبت بالاستقراء، وأما أن هذا الشمول لا يسمى عموماً حقيقة اصطلاحاً فلا يخفى أنه أمر أجنبي عن المقصود لا تعلق به ولا ينافيه ولا اختلال بوجه فيه فتأمل ذلك فإنه في غاية الظهور. وبالجملة فهذا الاعتراض لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة والشغف بالتعصب وحبك للشيء يعمي ويصم قوله: **(إلى اعتدالهما)** قال شيخنا العلامة: إن أراد الاعتدال في القائلين فقول بعضهم الأكثر على النفي مقدم، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. وإن أراد الاعتدال في القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك، ويزيد هذا أن الاعتدال والترجح بتكافؤ الأدلة ورجحانها لا بالنظر إلى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى. وأقول: نختار الأول أولاً وهو ما يشعر به قوله «خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفي» قوله «فقول بعضهم الخ» قلنا: هذا مما يتعجب منه بل هو سهو ظاهر لا يخفى على ماهر لوضوح أن ليس المقصود الاستدلال بما أشار به على ثبوت الاعتدال في نفس الأمر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على أن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وإنما المقصود أنه ثبت عند المصنف بطريق صحيح كاستقراء معتبر رد قول البعض المذكور أحب الإشارة إلى ذلك في هذا، فعبر بما ذكر لاشعاره باستواء القائلين وأنه ليس الأكثر على النفي فتأمل ذلك فإنه مع كونه في غاية الظهور قد خفي على الشيخ. ونختار الثاني ثانياً قوله «فكذلك قلنا قد تبين جواب ذلك قوله «ويزيد هذا الخ» قلنا استواء القائلين مظنة تكافؤ الأدلة فالمصنف استند إلى المظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض المخالف بترجيح أدلة النفي فتأمل ذلك ففيه لطف وحسن. نعم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرره، فعلم بهذا أن الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار

في كتابه التقريب (مسئلة اللفظ والمعنى إن اتحدا) أي كان كل منهما واحداً (فإن منع تصوّر معناه) أي معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلاً.

---

والحجر، وقد يعتبر كالقارورة والخمر، واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق وإلا يلزم أن يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة، فلا يقال إن سائر الأشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما توجد فيه المخامرة، بل لأجل المناسبة والأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له، فاحفظ هذا البحث فإنه شريف بديع لم تزل أقدام من جوز القياس في اللغة إلا للغفلة عنه انتهى. وأقرّه هنا صاحب التلويح وقال: ـ أعني صاحب التلويح ـ في باب القياس: ولا نزاع في صحة الإطلاق مجازاً عند وجود العلاقة على ما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال ألفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على إزالة الملك، وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياساً على الزاني فإنما هو قياس في الشرع دون اللغة، أو هو قول بدلالة النص، وكذا إيجاب الحد بغير الخمر من المسكرات، وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك انتهى. ولا يخفى أن القائل بالجواز لا يسلم ما ذكره صدر الشريعة فإنه ليس أمراً قطعياً بل يدعي أن الوضع والإطلاق لأجل المناسبة فلا يمتنع جريان القياس. فإن قلت: قول التلويح «ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازاً الخ» هل يخالف قول المصنف وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز قلت: لا لأن كلام التلويح فيما إذا أطلق اللفظ الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جوازه وكلام المصنف فيما إذا أطلق لفظ غير موضوعه قياساً على إطلاق لفظ آخر على غير موضوعه.

قوله: (مسألة اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ) قال الكمال فيه أمران: أحدهما أن هذا التقسيم للمفرد كما في المختصر وغيره ولا وجه لعدول المصنف إلى جعله لمطلق اللفظ الشامل للمركب * والثاني أن الأقسام فيه متداخلة فإن القرء مشترك وهو كلي بالنسبة إلى كل من معنييه، والتحقيق أن هذا التقسيم للمفرد وأنه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى. وأقول: جعل صاحب الشمسية هذا التقسيم للاسم. وقال السيد في حواشيه ما نصه: جعل هذه القسمة مخصوصة بالاسم لأن انقسام اللفظ إلى الجزئي والكلي إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما، فإن معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه، وكذا معنى الإنسان يصلح لأن يحكم عليه بالكلية، وأما الحرف فإن معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلاً صالحاً لأن يحكم عليه بشيء أصلاً إلى أن قال: وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول بأقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يخص الاسم وحده، وأطال بما يتعين مراجعته في تحقيق المقام وما

(فجزئي) أي فذلك اللفظ يسمى جزئياً كزيد (وإلا) أي وإن لم يمنع تصوّر معناه الشركة فيه (فكلي) سواء امتنع وجود معناه كالجمع يوجد بين الضدين أم أمكن ولم يوجد

---

يتعلق به. وقوله «ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما الخ» قال بعضهم: أراد بصلاحية اتصاف معنى الاسم بهما صلاحيته ضرورة من حيث إنه معنى الاسم محكوماً عليه بهما بقرينة قوله «ويحكم بها عليه» وقوله «واعتبار الحكم بها على موصوفاتها» فحينئذ تظهر فائدة تقييد معنى الاسم بالحيثية، ولا يرد أن معنى الحرف والفعل من حيث إنه معناهما غير خالٍ عن الاتصاف بالكلية والجزئية لأنهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما. نعم يرد أنه لا حاجة إلى اعتبار المقسم في التقسيمات على وجه يكون ملتفتاً بحيث يحكم عليه ثم قال: هذا البعض في قوله «وأما الانقسام إلى المشترك الخ» الظاهر أنّ مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف ـ يعني صاحب الشمسية ـ بأن تخصيص الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجيه لجريانها في الفعل والحرف أيضاً بل نقول: هذه الانقسامات بل الانقسام إلى الكلي والجزئي أيضاً جارية في المركبات أيضاً كما يظهر بالتأمل، فلا وجه وجيه لتخصيص الاسم الذي هو من الألفاظ المفردة بهذه الانقسامات ا هـ. وحينئذ يندفع الأمر الأوّل من الأمرين اللذين أوردهما الكمال لجواز أن يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب إشارة إلى جريانه فيه أيضاً وفاقاً لهذا البعض، فلا وجه لقول الكمال «لا وجه لعدول المصنف» بل لعدول المصنف الوجه الحسن الذي حجب الكمال عن التمتع به اغتراره بعبارة المختصر التي لم يقم دليل على أنه لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها مع تقصيره بعدم التأمّل والمراجعة. وأما الأمر الثاني فإن أراد به الاعتراض فهو مردود لأن تداخل الأقسام مما لا محذور فيه وللمصنف أسوة في ذلك بغيره وفي شرح الشمسية للمولى التفتازاني. فإن قلت: هذه الأقسام متداخلة لأن العلم والمتواطئ والمشكك يكون حقيقة ومجازاً مثلاً قلت: قيد الحيثية مراد في هذه التعريفات أعني أن الاسم من حيث إنه وضع لشخص علم، ومن حيث إنه مستعمل في مفهومه الأصلي حقيقة، وقس على هذا الخ ا هـ. وإذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله «والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد» وأما قوله «وإنه تقسيم بحسب الاعتبار الخ» فلا يخفى ما فيه فإن كلام المصنف مع موافقته لكلام غيره لا ينافيه.

قوله: (فجزئي) قال شيخنا العلامة: نكره وما بعده إذ لو عرفها لدل تعريفها على حصرها في الألفاظ الواحدة التي لكل منها معنى واحد ولا خفاء في بطلانه ا هـ. وأقول: لا خفاء في صحة الحصر الإضافي في ها هنا، والمعنى أنه لا جزئي من الألفاظ المذكورة إلا هذا وعلى هذا القياس. ففي إطلاق قوله ولا خفاء بطلانه ما فيه حق العبارة أن يقال نكره وما بعده لئلا يتوهم الحصر الحقيقي ولا يخفى بطلانه قوله: (سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة: قد علمت غير مرة أن الكلي مطلقاً يمتنع وجوده خارجاً. وأقول: قد ذكرنا لك أيضاً أنه سيأتي في بحث

فرد منه كبحر من زئبق أو وجد وامتنع غيره كالإله أي المعبود بحق، أو أمكن ولو يوجد كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء، أو وجد كالإنسان أي الحيوان الناطق. وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئي والكلي هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول **(متواطىء)** ذلك الكلي **(إن استوى)** معناه في افراده كالإنسان فإنه متساوي المعنى في افراده من زيد وعمرو وغيرهما. سمي متواطئاً من التواطؤ أي التوافق لتوافق أفراد معناه فيه **(مشكك ان تفاوت)** معناه في افراده بالشدة أو التقدم كالبياض فإن معناه في الثلج أشد

---

المطلق بما لا مزيد عليه ما يرد على دعوى الامتناع وانه قول البعض وإن دندن عليه الشيخ ولم يأت لدندنته بطائل على أنه يمكن أن يحمل كلامه هنا على أن المراد بامتناع وجود معناه أو عدم امتناعه امتناع وجود أفراده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ قوله: **(لتوافق أفراد معناه فيه)** قال شيخنا العلامة: فيه اسناد التوافق إلى الأفراد والاستواء إلى المعنى كأنه لأن التوافق يقتضي التعدد دون الاستواء وأنت خبير بأنهما في اقتضاء التعدد سواء الخ. وأقول: الأوجه أن وجه إسناد الاستواء إلى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لأن ضمير «استوى» للكلي والمراد معناه مع صحة نسبة الاستواء إلى غير المتعدد، اما التأويل الاستواء بمعنى عدم التفاوت. وإما باعتبار نسبته إلى المتعدد لأن النسبة في المعنى حينئذ لذلك المتعدد، فمعنى استواء المعنى في الأفراد على الأوّل عدم تفاوته فيها، وعلى الثاني استواؤها فيه ولا حاجة إلى تأويل المعنى بالمعاني كما فعله الشيخ بل لا يصح إلا بإرادة الحصص من المعاني وفي مطابقة ذلك للمقصود نظر قوله: **(مشكك ان تفاوت)** قال السيد في حواشي شرح المطالع ما نصه: نفاه يعني المشكك بعضهم حيث قال: إن كان التفاوت داخلاً في مفهوم اللفظ كان مشتركاً، وإن كان خارجاً عنه كان مفهوم اللفظ وهو أصل المعنى حاصلاً مع الكل على السواء إذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون متواطئاً. وأجيب عنه بأن التفاوت خارج عن مفهومه إلا أنه داخل في وقوعه على أفراده وحصوله فيها فاعتبر قسماً على حدة مقابلاً لما ليس فيه هذا التفاوت ا هـ.

قوله: **(أو التقدم)** قال شيخنا العلامة: أي بالرتبة أو بالزمان. وأقول: قوله «أو بالزمان» سهو ظاهر أو منشؤه عدم تحرير المسألة وذلك لعدم اعتبار التقدم بالزمان ها هنا وإلا كان الإنسان مشككاً وقد نصوا على أنه من المتواطئ وفي شرح الشمسية للمولى التفتازاني ما نصه: فإن قلت كثير من المفهومات يوجد لبعض أفراده تقدم على البعض كالإنسان مثلاً وليس بمشكك قلت: ليس المراد الأولوية والأقدمية والأشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى أن العقل إذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الأفراد أولى بهذا المفهوم أو أقدم أو أشد، وأفراد الإنسان ليست كذلك لأن مطابقة الإنسان لجميعها على السوية والتقدم إنما هو في وجودها فافهم ا هـ. وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزماني كما ذكرته. نعم قال حفيده في شرح التهذيب ما نصه: وها هنا بحث وهو أنهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الآثار أو كمالها،

منه في العاج، والوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن سمي مشككاً لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطئ نظراً إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو غير متواطئ نظراً إلى جهة الاختلاف (وإن تعددا) أي اللفظ والمعنى كالإنسان والفرس (فمتباين) أي فأحد اللفظين مثلاً مع الآخر متباين لتباين معناهما (وإن اتحد المعنى دون اللفظ) كالإنسان

---

والظاهر أن ذلك يوجد في المتواطئ كالإنسان إذ بعض أفراده كنبينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الإنسانية كالإدارك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام مع أنه لم يتكدّر بالشهوات الإنسانية أصلاً تأمّل ا هـ. وهذا وإن لم يتعلق بمقصودنا لكنه نفيس متعلق بالمقام فلا بأس باستفادته قوله: (اشتراك الأفراد الخ) قال شيخنا العلامة: الأولى أن يقول توافق الأفراد في ذلك ا هـ. وأقول: لقائل أن يقول بل الأولى ما قاله الشارح كغيره لأن التوافق يوهم عدم التفاوت في المعنى مع أنّ أمر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لأصل المعنى والأفراد غير متفاوتة فيه لأنا نقول هذا ممنوع، كيف وقد تتفاوت الأفراد في أصل المعنى بالأقدمية أو غيرها. لا يقال الكلام في بيان منشأ تشكيك أنه متواطئ وليس ذلك إلا توافق الأفراد وعدم تفاوتها لأنا نقول هذا ممنوع، بل مجرّد الاشتراك يصلح منشأ لذلك وإن كان معه تفاوت في الواقع بل التفاوت في الواقع لازم ها هنا، فكيف تسوغ أولوية الاعراض عنه وملاحظة التوافق بلا تفاوت مع انتفائه فليتأمل.

قوله: (فمتباين) فيه أمران: الأوّل أنه ينبغي أن يريد أعمّ من المتباين كلياً أو في الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه وإلا لزم خروج ذلك عن جميع الأقسام وكان ناقضاً للتقسيم * والثاني أنه قال شيخنا العلامة: إن قلت لقائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الإنسان والبشر والفرس كذا رأيته عنه بلا زيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال مما وقفت عليه أواخر الجواب لمانع فعيق عن العود إليه. وأقول: جواب هذا السؤال أنّ الكلام في متعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للإنسان والبشر فلا تباين بينهما، وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة إليه متباين، والحاصل أن تعدد المعنى حقيقة لا يكون إلا للمتباينين، نعم يرد نحو الإنسان والضاحك من المتساويين كما سأذكره قوله: (وإن اتحد المعنى دون اللفظ) أقول: لا يخفى إشكال كلام المصنف في هذا المقام لأنه إن أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان كالإنسان والضاحك في هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ مع أنهما ليسا من المترادفين لأنه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو مختلف في المتساويين، وإن أراد به المفهوم دخل المتساويان في قوله «وإن تعددا فمتباين» لأنه تعدد فيهما اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع أنهما ليسا من المتباينين، وإن أراد به أعمّ من الذات والمفهوم دخل المتساويان في كل من قسمي المتباين والمترادف. أما الأول فلأنه يصدق عليهما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم، وأما الثاني فلأنه

والبشر **(فمترادف)** أي فأحد اللفظين مثلاً مع الآخر مترادف لترادفهما أي توالیهما على معنى واحد **(وعكسه)** وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان **(إن كان)** أي اللفظ **(حقيقة فيهما)** أي في المعنيين مثلاً كالقرء للحيض والطهر **(فمشترك)** لاشتراك المعنيين فيه**(وإلا فحقيقة ومجاز)** كالأسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضاً مع أنه يجوز أن يتجوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي.

كأنه لأن هذا القسم لم يثبت وجوده

---

يصدق عليهما اتحاد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع أنهما ليسا من واحد من القسمين فكان ينبغي أن يقول وإن اتحد المعنى أي الذات دون اللفظ فإن اتحد المفهوم أيضاً فمترادف، وإن اختلف فمتساوٍ اللهم إلا أن يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على إدخال المتساويين في قسم التباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على إدخال المتساويين في قسم المترادفين وفيه ما فيه فليتأمل قوله: **(وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك)** أقول يرد عليه أمران: الأول الضمائر وأسماء الإشارة بناء على أنها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الأشخاص وهو مختار السيد وغيره إذ يصدق عليها أنه اتحد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة في الجميع مع أنها ليست من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها، ولا بد في المشترك اللفظي من تعدد الوضع كما صرح به السيد في حواشي الرسالة الوضعية وإن توقف فيه العصام كما تقدم بسط ذلك اللهم إلا أن يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع في المشترك اللفظي، أو يكون بنى كلامه على المذهب الآخر المختار عند المولى التفتازاني وغيره أن الضمائر وأسماء الإشارة موضوعة للمفهوم الكلي دون الخصوصيات فلم يتعدد المعنى، فيخرج عن هذا القسم ويكون مما اتحد فيه اللفظ والمعنى ولم يمنع تصور معناه الشركة فيه، أو يكون أراد بقوله «فمشترك أعم» مما هو مشترك حقيقة ومما هو في حكم المشترك فإن السيد قال: إن الموضوع بالوضع العام لخصوصيات المشخصات وإن لم يكن مشتركاً اشتراكاً لفظياً لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج إلى قرينة لتعيين ما أريد به، والثاني المنقول فإنه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول إليه وهو حقيقة فيهما مع أنه ليس بمشترك كما اقتضاه قول المصنف الآتي وهو أي المجاز والنقل خلاف الأصل وأولى من الاشتراك انتهى، فإن أولوية النقل من الاشتراك تقتضي أن المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح إخراجه باشتراط اتحاد الواضع. أما أولاً فهذا القيد غير مستفاد من كلامه، وأما ثانياً فلما صرح به الشارح في مسألة يصح إطلاقه على معنييه من أنه لا فرق بين تعدد الواضع وعدمه اللهم إلا أن يشترط اتحاد الاصطلاح الذي الوضع باعتباره لكن يرد على هذا أنه غير مستفاد من كلامه فليتأمل قوله: **(كأنه لأن هذا القسم لم يثبت وجوده)** قال شيخنا العلامة: قد يثبت وجوده بأن «عسى» موضوعة للرجاء في الزمن الماضي ولم

.............................................................................................

تستعمل فيه فلا تكون حقيقة، بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرّد عن الزمن وفي كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقي إلى آخر ما أطال به وأقول: أما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره في «عسى» فاعلم أولاً أن معنى قول الشارح «لم يثبت وجوده» لم يعلم ثبوت وجوده لا نفي وجوده في نفس الأمر وإلا لقال لم يوجد كما هو ظاهر. وثانياً أن ما ذكره الشيخ في «عسى» غير معلوم فإن كونه موضوعاً للزمان غير معلوم وإن كان محتملاً ولهذا قال شيخنا الإمام المحقق والهمام المدقق الشريف عيسى رحمه الله رحمة واسعة ما نصه: المفهوم من شرح المفصل أنه لم يثبت وضع «عسى» للزمان لكن لما وجد فيه خواص الفعل قدر ذلك إدراجاً له في نظم اخواته، ومنه يتحقق أن المراد الوضع التحقيقي أو التقديري وهي مسألة مهمة انتهى. فانظر هذا الإمام الغواص باتفاق جميع الخواص كيف نقل عن شرح المفصل لابن الحاجب ذلك الإمام المعتمد المتبع في هذا الشأن أنه لم يثبت وضع «عسى» للزمان ولم ينازعه في ذلك بمنقول ولا معقول، بل أقره عليه ورضي به، ومعلوم أن الوضع التقديري لا يكفي في كون اللفظ مجازاً حيث لم يستعمل في هذا الموضوع له المقدر، وأن الايراد لا يصح بمجرد الاحتمال كما صنع الشيخ ولو سلم، فكونها في كلام الله للعلم أمر غير ثابت وإن قاله جماعة لاحتمال أنها في كلام الله تعالى للرجاء أيضاً باعتبار المخاطبين كما هو نص سيبويه في «لعل» ونصره الرضى فإنه نقل عن بعضهم أنها - أعني لعل - في كلام الله تعالى للتعليل، وعن بعضهم أنها لتحقق مضمون الجملة بعدها ورد كلاً منهما ثم قال: والحق ما قال سيبويه وهو أن الرجاء أو الإشفاق يتعلق بالمخاطبين، وإنما نصرنا مذهبه لأن الأصل في الكلمة أن لا تخرج عن معناها بالكلية فـ«لعل» منه تعالى حمل لنا على أن نرجو ونشفق الخ انتهى. فتكون للرجاء في كلام الله تعالى ككلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق مجرد الرجاء أعم من كونه المتكلم أو من المخاطب. نعم قد يقال الذي حمل عليه كلام الرضى أنها للحمل على الرجاء والحمل على الرجاء غير نفس الرجاء فهناك مجازان لا مجاز واحد إلا أن هذا أمر على الاحتمال لا قطع فيه فليتأمل. وبالجملة فقد ظهر صحة قول الشارح لم يثبت وجوده واندفاع ما أورده الشيخ عليه، والمعنى أنه لم يعلم بمعنى أنه لم يتيقن ولا ظن وجوده بطريق يعول عليه فلا يرد أن ما لا يحصى من اللغويات لم يثبت إلا بالآحاد التي لا تفيد سوى الظن.

وأما قوله «ثم لو سلم أنه لم يثبت لم يغن عن قوله أو مجازان» إلى قوله «وهو خارج عن التقسيم» فجوابه أنا لا نسلم خروجه عن التقسيم بل هو داخل في القسم الأخير منه وهو قوله «وإلا فحقيقة ومجاز» لأن معناه وإن لم يكن اللفظ حقيقة في المعنيين مثلاً أي أو المعاني فهو حقيقة ومجاز في المعنيين أو المعاني أي حقيقة في البعض واحداً أو أكثر، ومجاز في البعض كذلك وقد صرح بذلك المولى التفتازاني فإنه لما قال العضد الثالث أي من الأقسام لفظ واحد لمعنى متعدد فإن كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك وإلا لكان للبعض حقيقة وللبعض مجازاً، وهذا بناء

(ولعلم ما) أي لفظ (وضع لمعين) خرج النكرة (لا يتناول) أي اللفظ (غيره) أي غير المعين خرج ما عدا العلم من أقسام المعرفة.

---

على أن المجاز يستلزم الحقيقة وإلا فقد يكون لهما مجازين انتهى. قال أعني المولى التفتازاني: قوله «وهذا بناء على أن المجاز يستلزم الحقيقة» فإن قيل على هذا التقدير أيضاً يجوز أن يكون للمعنيين مجازاً بأن لا يكون شيء من المعينين نفس الموضوع له قلنا: نعم لكن يصدق أنه حقيقة في البعض مجاز في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما إذا لم يستلزم فإنه يجوز أن لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له، ويكون كل من المعينين غير الموضوع له فيكون مجازاً فيهما انتهى. لا يقال فإذا شمل هذا القسم الأخير ما تعدد فيه المجاز، فما معنى قول الشارح ولم يقل أو مجازان أيضاً فإن قسم المجازين على هذا التقدير داخل في عبارة القسم الأخير كما تقرر، لأنا نقول المراد مجازان لا حقيقة لهما بأن لم يقع استعمال اللفظ في معناه الموضوع له كما صرح بذلك قوله «مع أنه يجوز الخ» فتأمل. وأما قوله «واعلم بعد ذلك كله أن اللفظ الموضوع لمعنى الخ» فجوابه أن المراد في هذا المقام بالمعنى ما استعمل فيه اللفظ بالفعل أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، ومما يدلك على أن المراد به ذلك أنه لما قال المولى التفتازاني في تهذيبه وأيضاً إن اتحد معناه فمع تشخصه علم وبدونه متواطئ إن تساوت أفراده إلى أن قال «وإن كثر معناه فإن وضع لكل فمشترك الخ» قال حفيده في شرح قوله «إن اتحد معناه» ما نصه بأن كان المعنى المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه إلا باعتبار أفراده دون نفسه وفي شرح قوله «وإن كثر معناه» ما نصه بأن يكون المقصود منه تارة معنى وأخرى معنى آخر انتهى. فتأمل كيف قيد المعنى أولاً بالمقصود والمستعمل فيه وثانياً بالمقصود منه فإنه صريح في أن المراد ما قلناه، وأنه لما قرر السيد عبارة العضد السابقة قال: فإن منع بأن ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع إلى أن قال: يجاب على تقدير صحة ما ذكر بأن ليس المراد جميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلا خفاء في أن الصواب أن المراد بمعنى اللفظ ها هنا ما استعمل هو فيه، وإذا ثبت أن المراد بالمعنى ما استعمل اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذي أورده وهو اللفظ الموضوع لمعنى تجوز به إلى معنى آخر بدون استعماله في الأول خارجاً عن المقسم وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر خروجه عن هذه الأقسام، بل يجب خروجه عنها كما هو ظاهر. وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع لمعنى الذي لم يستعمل في معناه الموضوع له ولا في معناه المجازي يكون خارجاً عن المقسم لما ذكر. وبما تقدم نقله عن العضد وحواشيه تعلم أن الاعتراض الثاني والثالث في كلام الشيخ لو صحا وردا على ابن الحاجب أيضاً كالمذكورين وأنهما لا يختصان بالمصنف فتأمل.

قوله: (والعلم ما وضع لمعين الخ) فيه أمران: الأول أن النكرة وضع لمعين أيضاً إذ

الواضع إنما يضع لمعين، فقوله «خرج النكرة» ممنوع، ويجاب بأن المراد أنه وضع لمعين باعتبار تعينه فخرج النكرة فإنه وإن وضع لمعين لم يعتبر تعينه. والثاني قال شيخنا العلامة: واعلم أن حد العلم بما ذكره ينتقض بعلم الغلبة أي لا يصدق عليه وبالمعرف بلام الحقيقة أي يصدق عليه لأنه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها انتهى. وقال الكوراني: وكان عليه زيادة قولهم بوضع واحد لئلا تخرج الأعلام المشتركة فإنها وإن كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد بل بأوضاع متعددة انتهى. وأقول: أما ما قاله شيخنا فجوابه. أما أولاً فينبغي أن يعلم أن هذا التعريف مساوٍ لتعريف الكافية لابن الحاجب فإنه قال العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى. وقد بين ابن الحاجب نفسه أن قوله بوضع واحد غير محتاج إليه كما سيأتي نقله عنه، ولا يخفى عليك شغف الشيخ بمناصرة ابن الحاجب ومبالغته ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفي رد كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفته لكلام ابن الحاجب وفي ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث اعترف بصحة كل منهما، فكان الواجب عليه أن يجيب عما أورده على المصنف لأنه وارد على ابن الحاجب أيضاً، أو يبين أنه وارد على ابن الحاجب أيضاً ولا يخص الإيراد بالمصنف فما باله أعرض عن ذلك؟ وأما ثانياً فالانتقاض بعلم الغلبة يجاب عنه بأن المراد بالوضع في حد العلم الوضع حقيقة أو حكماً وإرادة مثل هذا التعميم والتعويل عليه في التعاريف وغيرها وجريان المسامحة بارتكابه كثيرة الوقوع في كلامهم كما هو في غاية الوضوح لمن له تتبع وأنس بصنيعهم، ثم رأيت العلامة الجامي في شرح الكافية وقد حد ابن الحاجب فيها العلم بنحو حد المصنف كما تقرر قال ما نصه:

والأعلام الغالبة داخلة في التعريف لأن غلبة استعمال المستعلمين بحيث اختص العلم الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين فكان هؤلاء المستعلمين وضعوا له ذلك انتهى. أي فالمراد بالوضع في هذا الحد هو الوضع حقيقة أو تنزيلاً وحكماً فانظر هذا العلامة المحقق كيف جزم بدخول علم الغلبة في هذا الحد، واحتج على هذا الجزم بأن الغلبة بمنزلة الوضع فإن ذلك صريح في أن مثل هذا أمر مسلوك معروف عندهم غير منكور ولا محذور، وأما الانتقاض بالمعرف بلام الحقيقة فبعد تمهيد مقدمة وهي أن المعرف بلام التعريف يستعمل في أربعة معان: المفهوم الكلي والفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الأفراد، ثم هذه المعاني الأربعة هل هي معانٍ متقابلةٍ مستقلة تعين كل منها بحسب القرائن كما في الألفاظ المشتركة ويكون كل منها معنى وضعياً لغوياً أو عرفياً، أو يكون بعضها مجازياً أو هي كلها راجعة إلى معنى واحد وضعي لم يستعمل اللفظ إلا فيه والتعدد مستفاد من القرينة والمقام بأن يكون اللفظ موضوعاً للمفهوم الكلي المطلق، فتارة يراد به ذلك المفهوم من حيث هو، وتارة يراد به ذلك المفهوم في ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الأفراد والمراد على جميع هذه التقادير الإشارة إلى تعيين المفهوم الكلي والعلم به فكأنه قيل: هذه الحقيقة المعينة المعلومة وحدها أو في ضمن فردها أو أفرادها أو هي

بعضها مستقل كالفرد المعين وبعضها راجع إلى غيره كالمعاني الثلاثة الباقية، فالفرد الغير المعين وجميع الأفراد منها راجعان إلى المفهوم الكلي بأن يكون اللفظ موضوعاً له لكنه تارة يقصد من حيث هو، وتارة في ضمن فرد غير معين، وتارة في ضمن جميع الأفراد احتمالات دل كلام المولى التفتازاني في بعض كتبه على أولها، وحمله بعضهم على ظاهره، وذهب إلى الثاني بعض كالعلامة القوشجي شارح التجريد، وإلى الثالث أكابر المحققين كالمولى التفتازاني والسيد الجرجاني كما حقق جميع ذلك مع ما يتعلق به شيخنا العلامة الشريف عيسى في رسالة له، وحينئذ فهو الذي ينبغي أن يكون عليه التعويل وعلى الأول فهل الوضع لتلك المعاني المتقابلة المستقلة واحد أو متعدد محل نظر. وعلى هذا أعني الثالث فهل المراد أن اللفظ موضوع لكل واحدة من الخصوصيات الثلاث أعني الماهية من حيث هي والماهية في ضمن فرد غير معين والماهية في ضمن جميع الأفراد على طريق ما اختاره السيد وغيره في وضع الضمائر ونحوها، أو هو موضوع للقدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا بقيد من حيث هي ولا بقيد كونها في ضمن فرد غير معين أو في ضمن جميع الأفراد كما في وضع الرجل للآدمي المخصوص لا بقيد خصوصية زيد أو غيره محل نظر، والظاهر الأول لأنه يلزم على الثاني كون اللفظ مجازاً فيما إذا استعمل في الماهية بأحد القيود المذكورة كأن استعمل في الماهية من حيث هي أو من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد كما أن لفظ رجل مجاز إذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمرو كذلك وهو بعيد كل البعد مخالف لما يتبادر من قوّة كلامهم، وعليه أعني على الأول فهل وضعه لكل خصوصية من الخصوصيات الثلاث بوضع واحد كما في وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه من قبيل الوضع العام لخصوصيات المشخصات أو بأوضاع متعددة محل نظر أيضاً، ولا يبعد أن الأقرب الأوّل.

وإذا تقرر ذلك فإن بنى الشيخ الانتقاض الذي ادعاه على الاحتمال الثاني لم يصح كما هو ظاهر لخروج المعرف بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله «لا يتناول غيره لتناوله على هذا التقدير» أي بوضع واحد كما هو المراد كما سيأتي غير الحقيقة المعينة من حيث هي كالحقيقة في ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الأفراد أو على الاحتمال الأوّل، فإن ادعى تعدد الوضع عليه منعناه فإنه غير معلوم ولا ثابت أو اتحاده بطل الانتقاض لخروج المعرف المذكور وحينئذ بقوله «لا يتناول غيره» إذ يتناول على هذا التقدير بوضع واحد بقية معانيه أو على الاحتمال الثالث، فإن بنى مع ذلك على تعدد الوضع منعناه إذ هو غيره معلوم ودون إثباته خرط القتاد، ومجرد الاحتمال لا يكفي في صحة الانتقاض أو على اتحاده بطل الانتقاض أيضاً لخروج المعروف بلام الحقيقة بقيد لا يتناول غيره لأن لفظ الإنسان مثلاً على هذا التقدير يتناول أي بوضع واحد كما هو المراد من التعريف كما سيأتي غير الحقيقة المعينة التي هي الحيوان الناطق من حيث هي لأنه

يتناول تلك الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد ولا شك في تغاير الحقيقة باعتبار هذه الحيثيات. فإن قلت: قد حملت كلام الشيخ على أنه أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة من حيث هي وليس كذلك، وإنما أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة بمعنى القدر المشترك بين الخصوصيات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بهذا المعنى إذ لفظ الإنسان مراداً منه الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غيرها كحقيقة الفرس قلت: كون اللام للحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم، فالبناء عليه لا يفيد خصوصاً في مقام نقض التعريف الذي لا يكفي فيه مجرد الاحتمال، فإن زعم زاعم أنه موضوع لكل منهما أعني للقدر المشترك بين الخصوصيات ولتلك الخصوصيات أيضاً، فإن زعم مع ذلك تعدد الوضع منعناه أو اتحاده قلنا: صحة هذا التقدير تمنع الانتقاض لأن المعرف بلام الحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور يتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحدة من الخصوصيات كما أنه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عداه منها والقدر المشترك، وإن شئت تلخيص الجواب واختصاره قلت: الانتقاض يتوقف على كون المعرف المذكور موضوعاً بأوضاع متعددة للخصوصيات وهو ممنوع لا دليل عليه لاحتمال أنه موضوع للمفهوم الكلي أو للخصوصيات بوضع واحد، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه إثباته ودودن ذلك خرط القتاد فتأمل.

وأما ما قاله الكوراني فجوابه أن المتبادر من قوله «لا يتناول غيره» عدم تناوله من حيث ذلك الوضع والألفاظ يجب حملها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم إلى ذلك من العلم الضروري لكل أحد بأدنى تأمل بأن هذا هو المراد وإلا لزم خروج أكثر الأعلام بل انحصار العلم في بعض أسماء الله تعالى وهو ضروري البطلان، ثم رأيت قول الشارح الآتي لا يتناول غيره من حيث الوضع له وهو نص فيما أجبنا به وإشارة إلى اعتبار قيد الحيثية لأنه مراد في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار كما نص عليه الأئمة. فالمعنى هنا ما وضع لمعين لا يتناول غيره من حيث إنه وضع لذلك المعين، وحينئذ يندفع الإشكال رأساً، ثم رأيت في أمالي ابن الحاجب التصريح منه بعدم الاحتياج في التحقيق إلى هذا القيد حيث قال ما نصه: فقولنا بوضع واحد دفع لوهم من يتوهم أن زيداً إذا وضع علماً لواحد ثم وضع علماً بعد ذلك لآخر أنه يتناول ما أشبهه فلا يكتفي بقولك «غير متناول» ما أشبهه لخروج مثل هذا عنه لأنه متناول ما أشبهه، وإنما يتناوله بوضع ثانٍ ولم تدخل أسماء الأجناس لأنها خارجة بالفصل الأوّل من قوله ما وضع لشيء بعينه وهو في الحقيقة غير محتاج إليه، والاعتراض بزيد إذا سمى به باعتبار تعدد وضع مندفع من غير حاجة إلى زيادة بوضع واحد، وذلك أن الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع تقديراته لم يضعه للآخر أصلاً فهو غير متناول ما أشبهه قطعاً فلا حاجة إلى قوله «بوضع واحد في التحقيق» انتهى. وكان حاصل جوابه ما أجبنا به أولاً وبذلك يتضح سقوط الايراد رأساً وتعلم أن المورد لم يطلع على كلام الأمالي واعتمد على تقليده ظاهر تعريف الكافية ولله در المصنف.

فإن كلاً منها وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه ويتناول غيره بدلاً عنه. فأنت مثلاً وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي ويتناول جزئياً آخر بدله وهلم، وكذا الباقي. **(فإن كان التعين)** في المعين **(خارجياً فعلم الشخص)** فهو ما وضع لمعين في الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة **(وإلا)** أي وإن لم يكن التعين خارجياً بأن كان ذهنياً **(فعلم الجنس)** فهو ما وضع

---

قوله: **(وضع لمعين وهو أيّ جزئي يستعمل فيه)** أقول: قد يستشكل بالنسبة للمعرف بأل أو الإضافة من وجهين: أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق إذ لا يصدق على الحقيقة أيّ جزئي إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أيّ جزئي لأن جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الأمرين من معاني المعرف بأل أو الإضافة على أن اللفظ في الثاني مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لما في نفس الجزئيات كما علم مما تقدم عن أكابر المحققين، ويمكن أن يجاب بأن ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف بأل أو الإضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين، والثاني أنه لا يصدق على ما فيه أل للعهد الذهني بالاصطلاح البياني لأن معناه الحقيقة في ضمن فرد مّا، فإن أراد بالمعين بالنسبة إليه الحقيقة لم يصدق قوله وهو أيّ جزئي يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعيين الفرد، ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضاً وبأنه لم يعتبر هذا القسم لأنه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان قوله: **(فأنت مثلاً وضع لما يستعمل فيه من أيّ جزئي)** أقول: هذا ظاهر في أن الضمائر والإشارات موضوعة بالوضع العام لخصوصيات المشخصات وهو ما اختاره السيد وغيره بل وفي أن بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الآتي واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكراً في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقي بالنسبة لاسم الجنس المعرف، وذلك لأن قضية الوضع لأي جزئي يستعمل فيه أن يكون استعماله في الجزئي من حيث نفسه حقيقة لا مجازاً كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث اشتماله على الماهية فليتأمل قوله: **(فإن كان التعين خارجياً الخ)** قال السيوطي: من المهم معرفة أسماء الكتب من أي قبيل هي، وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القول بأنها من الأعلام المشخصة تعدد المسمى بها في الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد، وأجاب شيخنا العلامة الكافيجي بأن التحقيق أنه لا يعتبر في تشخص الكتاب خصوصية المحل فحينئذ يكون المسمى به واحداً في الواقع يعني وهو الكلام المؤلف المنظوم الذي صدر عن مؤلفه على الترتيب الذي وضعه وهو شيء واحد في الواقع وإن تعددت محاله المكتوب فيها قال: وقد يجاب بأن وضع الاسم لعين ما نسخه المؤلف ثم وضع لما نسخ عنه وضعاً شخصياً لاتحاد بينهما اتحاد تأكيد قولك جاء زيد زيد. قال: وأما الجواب عنه بأن وضعه في معناه كوضع اسم الإشارة في معناه فلا يدفع السؤال كما ترى انتهى. وفي شرح الرسالة

لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم للسبع أي

---

الوضعية للعلامة عصام الدين ما نصه: قيل اللفظ الموضوع للمشخص بالوضع العام لا ينحصر في الأقسام المذكورة إذ اسماء حروف التهجي منه، وكذا أسماء الكتب أقول: أسماء الكتب ليس مما نحن فيه إذ الكتاب الذي هو عبارة عن الألفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد إلا بتعدد التلفظ، وذلك التعدد تدقيق فلسفي لا يعتبره أرباب العربية، ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعاً شخصياً لا نوعياً لجعل الموضوع أمراً متعيناً لا متعدداً، قاسم الكتاب موضوع لأمر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعاً بالوضع العام، وأما أسماء حروف التهجي فموضوعات لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك إليه قول الصرفيين كل واو متحرك مفتوح ما قبلها تقلب ألفاً، وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعداً ولم يضم ما قبلها تقلب ياء، وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة ما قبلها إلى غير ذلك. فإن قلت إذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك التعدد، فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجي متعدداً حتى يقال إنها موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد؟ قلت: كأنهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلاً يجعلون واو القول غير واو الرضوان، فما ذكر أن التعدد المستفاد من إدخال الكلمة[1] على هذه الأسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلفظ مما لا يلتفت إليه انتهى كلام العصام.

قوله: (أي ملاحظ الوجود فيه) قال شيخنا العلامة: الصواب أن يقول ملاحظ التعين فيه لأن الوجود في الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائرها بل بالمشخصات الذهنية الخ. وأقول: هذا التصويب سهو لأن الشارح لم يعتبر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به التمييز، وإنما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أي ملاحظ الوجود، وفرق كبير ظاهر بينهما. فقوله «لأن الوجود في الذهن مشترك الخ» سهو عن قول الشارح أي ملاحظ الوجود وإنما كان يصح لو قال الشارح أي موجود وإنما قال أي ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة المذكورة صحيح لأن ملاحظة الوجود ليست مشتركة بينه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة عدم اعتبارها في وضع النكرات وأسماء الأجناس النكرات كما لا يخفى. وقد قال الزركشي كغيره وتحقيقه أي الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هي فاسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلاً، وعلم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع مشخص لها مع قطع النظر عن أفرادها ونظيره المعرف باللام التي للحقيقة والماهية، فإن الحقيقة الحاضرة في الذهن وإن كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهي باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة فإذا

---

(١) بخطه أي لفظ كل في نحو قوله السابق كل واو الخ اهـ من هامش.

لماهيته الحاضرة في الذهن» (وإن وضع) اللفظ (للماهية من حيث هي) أي من غير أن

استحضر الواضع صور الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة لمطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن آخر والجميع مشترك في مطلق صورة الأسد، وفي كلام سيبويه إشارة إلى هذا الفرق فإنه قال إلى آخر كلامه.

وقال الكوراني ما نصه: وأما الجواب عن الثاني وهو الفرق بين علم الجنس واسمه فهو أن في اسم الجنس النكرة مذهبين: أحدهما أنه موضوع للفرد المنتشر وعلى هذا لا إشكال لأن علم الجنس ليس موضوعاً لفرد بل للحقيقة، وثانيهما أنه موضوع للماهية وحينئذ يحصل الإشكال. والجواب أن في علم الجنس لوحظ الحضور الذهني وفي اسم الجنس لم يلاحظ. فإن قلت الواضع إذا وضع لفظة بإزاء معنى لا بد وأن يلاحظ المعنى، وكذلك القائل «جاءني زيد» لا بد وأن يلاحظ معناه قلت: قولنا لم يلاحظ فيه الجواب لأن الحضور الذهني وإن كان حاصلاً لم يلاحظ في النكرة بخلاف المعرفة فإن الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه انتهى. فحاصل الفرق أنه إذا حضرت الماهية في الذهن يتحقق فيه أمران: صورة تلك الماهية ونفس حضورها، والثاني وصف للأول فإن وضع للموصوف وحده من غير اعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو اسم الجنس وإن وضع لمجموع الموصوف والصفة أو نقول للموصوف باعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو علم الجنس، وهذا فرق صحيح لا غبار عليه ولا خلل يتطرق إليه فافهمه ولا تغتر بتشنيع الشيخ المبني على السهو كما علمت على أن عدم استلزام ملاحظة الوجود ملاحظة التعين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة الأولى اعتبار الملاحظة الثانية ممنوع كما أشرنا إليه، وستأتي أيضاً الإشارة إليه. ولا يخفى أن قوله فلا يتعين به عن سائرها المقتضي أن المقصود بهذا القيد أعني قيد التعين تميزه عن سائر الصور الذهنية غير محرر إذ لا يتميز بذلك عن المعرف بلام الحقيقة بل بما بعده أعني قوله «لا يتناول غيره» كما تقدم بيانه في الكلام على تعريف العلم. وأما قوله في آخر كلامه وبهذا ظهر أن الملاحظة أي ملاحظة التعين لا بد منها في هذا العلم وعلم الشخص وإن سكت الشارح عنها فيهما، فجوابه بعد تسليم أن ملاحظة الوجود في الذهن لا تستلزم ملاحظة التعين فيه وأن اعتبار الملاحظة الأولى لا تستلزم اعتبار الملاحظة الثانية أنه إن أراد أنه لا يتم تعريف واحد منهما إلا بذكرها فيه فهو غير صحيح لأن ما ذكره المصنف في تعريف كل منهما جامع مانع على ما تقرر فلا حاجة إلى زيادة شيء آخر، وإن فرض اعتباره في المعرف إذ لا يجب في التعريف المقصود به تمييز المعرف عن غيره ذكر جميع ما يعتبر في المعرف، بل الواجب ليس إلا ذكر ما يتميز به عن غيره وذلك حاصل بما ذكر. وإن أراد أنه لا بد منها في نفس الأمر ليتحقق المعنى العلمي فليس كلام المصنف والشارح هنا في بيان ما يتحقق به المعنى العلمي في نفس الأمر بل في مجرد تعريف العلم الجامع المانع كما هو

تعين في الخارج أو الذهن (فاسم الجنس) كأسد اسم للسبع أي لماهيته واستعماله في ذلك كأن يقال «أسد أجرأ من ثعلب» كما يقال: «أسامة أجرأ من ثعالة» والدال على اعتبار

---

ظاهر، وما ذكروه كافٍ في ذلك فلا وجه لإيجاب ذكر هذه الزيادة هنا وإن فرض اعتبارها في المعرف لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة إلى التعريف الذي ذكره المصنف بل بالنسبة لقوله «فإن كان التعين خارجياً الخ» وهذا ليس في معرض التعريف لأنا نقول هو تقسيم لأحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم إلى القسمين فهو متعلق بالتعريف، ومعلوم أن هذا الانقسام لا يتوقف على الملاحظة المذكورة لأن الخارج من هذا التقسيم لكل منهما إذا انضم إلى بقية قيود التعريف حصل منه ذلك القسم من غير احتياج في ذلك إلى تلك الزيادة كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله في الموضعين «فهو ما وضع لمعين الخ» وبالجملة فما أورده الشيخ في هذا المقام مبني على التخليط والاشتباه كما تبين لك بما قررناه فعليك بالتأمل.

قوله: (أي من غير أن تعين) قال شيخنا العلامة: الصواب أن يقول من غير أن يلاحظ تعينها في الذهن إذ تعينها في الذهن لا ينفك عنها إذا وجدت فيه ووجودها في الخارج ممتنع انتهى. وأقول: هذا التصويب سهو عند التأمل الصحيح وإنما كان يصح لو عبر الشارح بقولك أي من غير أن تتعين بوزن تتكلم بمثناتين فوقيتين وليس كذلك، بل إنما عبر بقوله من غير أن تعين بوزن تعلم مبدوءاً بتاء الغائبة مبنياً للمفعول وهو هنا ضمير الماهية، وظاهر أن معناه تجعل أي الماهية متعينة وأن معنى جعلها متعينة في الذهن هو احضارها فيه وملاحظة حضورها وفي الخارج هو التوجه إلى فردها والاحساس بشخصه، فمآل معنى قوله «تعين» هو ملاحظة تعينها واعتباره فكيف يصح هذا التصويب وتعليله بقوله «إذ تعينها في الذهن الخ» فعلم استقامة عبارة الشارح وفساد هذا التصويب، بل لو فرض تعبير الشارح بقوله «تتعين» بمثناتين فوقيتين لم يلزم هذا التصويب لجواز حمل التعين حينئذ على مطاوع التعيين بوزن التكليم، ولهذا عبر العضد في رسالته الوضعية بنحو عبارة الشارح ولم يعترضه شراحه مع مزيد مناقشتهم وتدقيقهم بل فسروها بما حاصله ما قلته فإنه قال: فإن علم الجنس كأسامة وضع لمعين بجوهره وأسد وضع لغير معين فقال بعضهم عقب قوله «لغير معين وإن كان لا يخلو عن التعين في حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظ الخ» فانظر كيف فرق بين التعيين المستفاد من لفظ معين في قوله «لغير معين» وبين التعين حيث أثبت التعين ونفى عنه الملاحظة على تقدير انتفاء التعيين المشار إليه بقوله «لغير معين» فإنه صريح فيما فسرنا به التعيين. وقال بعضهم في قوله «لغير معين» أي لما لم يعتبر فيه التعين انتهى. وهو أيضاً صريح فيما قلناه. وقال العصام منهم في قوله «لمعين» والمراد بالوضع لمعين أنه وضع لشيء باعتبار تعينه وعلى وجه يستفاد مع تعقله من اللفظ تعقل التعين، وأما أن التعين داخل في مدخول اللفظ وجزء منه فغير معلوم، فما قيل إن التعين جزء مفهوم علم الجنس لا بد له من دليل كما أن ما أفيد أنه خارج عن المدلول واعتبار معه لا بد له من دليل

التعين في علم الجنس إجراء الأحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلاً منع الصرف مع تاء التأنيث وأوقع الحال منه نحو «هذا أسامة مقبلاً» ومثله في التعين المعرف بلام الحقيقة نحو«الأسد أجرأ من الثعلب» كما أن مثل النكرة في الإبهام المعرّف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو«إن رأيت الأسد ـ أي فرداً منه ـ ففرّ منه» واستعمال علم الجنس أو اسمه معرّفاً أو منكراً في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقي نحو «هذا أسامة أو الأسد أو أسد» «وإن رأيت أسامة أو الأسد أو أسداً ففرّ منه» وقيل إن اسم الجنس كأسد ورجل وضع لفرد مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد، وأن من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتي بالمطلق نظراً للمقابل في الموضعين.

---

انتهى. فأشار إلى أن معنى معين معتبر تعينه وإلى أن التردد في أن التعين جزء أو خارج وقد وقعت الإشارة إلى ذلك بقولنا السابق «وان وضع لمجموع الموصوف والصفة أو نقول الخ» ثم قال في قوله «لغير معين» لا بمعنى أنه جعل عدم التعين معتبراً معه كما يفيده ما سمعت في حل قوله «وضع لمعين» بل لمعنى غير معتبر معه التعين انتهى. فقد ظهر أن تعبير الشارح موافق لتعبير غيره من الأئمة وأنه معنى صحيح مطابق للمعنى الذي قصده الأئمة، وأن تصويب الشيخ في غير محله إلا أن يريد به الأولوية بناء على أن ما ذكره أوضح فليتأمل.

قوله: **(والدال على اعتبار التعين)** قال شيخنا العلامة: هذا دليل على ما تقدم من أن قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فيه. وأقول: قد علمت اندفاع هذا التصويب، وأما هذا الاستدلال فهو سهو قطعاً وذلك لأن الشارح فسر التعين بملاحظة الوجود في الذهن حيث قال فيما تقدّم فهو ما وضع لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه فإنه إذا كان المعين هو ملاحظ الوجود في الذهن كان التعين هو ملاحظة الوجود في الذهن، وعلى هذا فمعنى اعتبار التعين اعتبار ملاحظة الوجود في الذهن وهذا موافق لقوله السابق ملاحظة الوجود في الذهن وليس مغايراً له حتى يسوغ الاستدلال به على خلل ذاك، وان صوابه ما زعمه على أنه لو صح ما قاله كان ما هنا دليلاً على المراد بذلك، وغاية الأمر أن هذا دافع لإيهام ذاك ومبين للمراد منه ومثل ذلك مما لا يعد خللاً فتأمل ذلك فقد خفي على الشيخ مع ظهوره قوله: **(واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكراً في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقي)** قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن التعين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون فيه حقيقة انتهى. وأقول: جواب هذا البحث أن الغرض أن إطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها كما صرحت به عبارة الشارح، ولا يخفى أن مآل هذا هو للإطلاق على الحقيقة بشرطها في ضمن الفرد المعين أو المبهم فلا إشكال وهذا في غاية الوضوح فتأمل قوله: **(نحو هذا أسامة أو الأسد أو أسد)** قال شيخنا العلامة: فيه

وما يؤخذ من هذا الآتي من إطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كالمأخوذ مما تقدّم صدر المبحث من إطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان أو فرداً، والمعرفة على الدال على المعين كذلك.

---

بحث لأن استعمال اللفظ في الفرد هو إطلاق اللفظ مراداً به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي وحمله على الموضوع بمعنى أنه صادق عليه لا أنه هو بعينه وإلا لكان كاذباً انتهى. وأقول: بعد كون هذا البحث مناقشة في تمثيل وأن غير الشارح من الأئمة قد سبقه إلى ذلك التمثيل فإن الرضى نقلاً عن ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس للفرد بنحو هذا أسامة، أما أوّلاً فقوله «والمحمول فيما ذكر به مفهومه الوضعي» ممنوع لأنه مبني على أن الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء حقيقة أصلاً وهو ممنوع، ففي حواشي التهذيب للعلامة الدواني في الكلام على تعريف الجنس ما نصه: قوله المقول أي المحمول وهو شامل للكلي والجزئي فإن الحمل منهما معاً على ما صرح به الفارابي في المدخل الأوسط بل الشيخ في الشفاء أيضاً، وما يقال من أن الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة أصلاً لأن حمله على نفسه لا يتصوّر قطعاً إذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة من أمرين متغايرين، وحمله على غيره ايجاباً ممتنع فأقول فيه نظر، إذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فإن ذاتهما زيد بعينه، وكذا يجوز حمله على كلي آخر في جزئية كما في قولك بعض الإنسان زيد انتهى. فانظر هذا الإمام المتفق على جلالته المعروف بغزارة العلم المشهور بغاية التحقيق والتدقيق المعول عليه في أمثال هذه المباحث كيف حكم بصحة حمل الجزئي الحقيقي على غيره، ونقل ذلك عن شيخي الحكماء الفارابي وابن سينا مع تمثيله لذلك بهذا الضاحك وهذا الكاتب الدال على أن المراد بالضاحك والكاتب في هذين المثالين هو الجزئي الحقيقي لا المفهوم الكلي وإلا لما تأتى تمثيله به لما ادّعاه من حمل الجزئي الحقيقي على غيره فهل بقي مع ذلك تردد من عاقل في صحة تمثيل الشارح واندفاع بحث الشيخ، وأما ثانياً فقد قرر أئمة الميزان ان المراد من حمل الشيء على الشيء بيان اتحادهما في الوجود على تقدير وجودهما فقوله «لا أنه هو بعينه» ممنوع بل هو عينه باعتبار الوجود كما يصرح به كلامهم هذا وكفى في تحقق الاستعمال هنا إفادة هذا الحمل الإيجاد بحسب الوجود ولا كذب في اتحادهما بحسب الوجود، فالملازمة في قوله وإلا لكان كذباً ممنوعة منعاً ظاهراً. نعم قد يشكل قبل التأمل توقف كون الاستعمال حقيقياً حيث كان هناك حمل على الحيثية التي ذكرها الشارح لأنه يقتضي مجازية زيد في نحو قولنا «زيد حيوان» حيث لوحظ زيد من حيث خصوصه لا من حيث اشتماله على ماهية الحيوان وهو في غاية البعد بل منافٍ لظاهر ما تقدّم في معنى الحمل، ويجاب بمنع اقتضائه ذلك انما يقتضي مجازية استعمال لفظ الحيوان في زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد فيه من

(مسألة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفاعل (ردّ لفظ إلى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن

---

حيث خصوصه وهذا ظاهر.

قوله: (مسألة الاشتقاق) قال السيد في حاشية العضد: فإن قلت: عرفني الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعتبر في منع الصرف قلت: المشهور أن العدل معتبر فيه الاتحاد في المعنى الاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين وإلا فالاشتقاق أعم إلا أن المصنف قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل، فالأولى أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع أن الأصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه، ولذلك قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة انتهى قوله، ولذلك أي لكونه قسماً من الاشتقاق قوله: (من حيث قيامه بالفاعل) أقول: ذكر المحشيان أن هذا إشارة إلى أن حد المصنف حد باعتبار العلم وأنه احتراز عن حده باعتبار العمل وتعلقه بالمفعول كما يقال هو أخذ لفظ من لفظ يناسبه في التركيب فيجعل دالاً على معنى يناسب معناه ولي في هذا الاحتراز نظر، لأن الأخذ المذكور قائم أيضاً بالفاعل فإنه الأخذ مع صحة حمل الأخذ على معنى الحكم بأن أحدهما مأخوذ من الآخر وفرع منه فيكون هذا الحد أيضاً باعتبار العلم. فإن قيل يمكن جعل الأخذ مصدر المبني للمفعول فيكون وصف المفعول دون الفاعل قلت: ويمكن جعل الرد أيضاً كذلك فكل منهما يمكن حمله على مصدر المبني للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبني للمفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا وجه لحمل الرد على مصدر المبني للفاعل وجعله احترازاً عن التعريف بالأخذ المذكور مع حمله على مصدر المبني للمفعول مع إمكان العكس في كل منهما كما تقرّر إلا أن يجاب بأن حمل الأخذ مصدر المبني للفاعل على نفس العمل أقرب من حمله على معنى الحكم المذكور، ولعل الأقرب في هذا المقام ما قرّره شيخنا في حاشيته فراجعه قوله: (رد لفظ الخ) فيه أمران: أحدهما قال الأصفهاني في شرح المحصول: لا يقال لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وميكائيل وإسرافيل مشتقات لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل، وذلك لأنها لو كانت مشتقة لما كانت أعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق لكنها أعجمية وإلا لانصرفت واللازم باطل فالملزوم كذلك لأنا نقول إنما ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الأسماء العربية وتلك الألفاظ ليست بعربية ا هـ. فليتأمل. حاصل جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بخروجها عن الحد ثم قال أعني الأصفهاني: فإن قيل لا نسلم وجود حد الاشتقاق في تلك الألفاظ قلنا: الدليل عليه ما رُوي أنه ﷺ سأل جبريل لم سميت جبريل وكذلك سأل عن ميكائيل وإسرافيل فقال له ﷺ: لأني آتي بالجبروت في قبائل، وميكائيل سمي بذلك لأنه يكيل الأرزاق، وإسرافيل سمي بذلك لعظم خلقه انتهى. والثاني أنّ من الأفعال ما لا يتصرف وما لا مصدر له موجود كـ«عسى» «وليس» فهل فيهما اشتقاق حتى يكون المراد

الأوّل مأخوذ من الثاني. أي فرع عنه (ولو)

---

بقولهم «رد لفظ الخ» موجود أو مقدّر الوجود أولاً فيه نظر. ثم رأيت ما سيأتي من دلالة كلامهم على أنه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الأفعال المذكورة مشتقة. فإن قلت: ينافي ذلك قولهم في نحو «عسى» «وليس» أنهما جامدان قلت: لا ينافيه لجواز أن يكون وصفهما بالجمود بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق، ويؤيد ذلك تمثيل الشاطبي فيما سيأتي بـ«تبارك» وفعل التعجب لدلالته على اشتقاقهما مع جمودهما وعدم تصرفهما فليتأمل.

قوله: (أي فرع عنه) قال شيخنا العلامة: هذا التفسير يفسد الحد لصدقه حينئذ على ردّ المنسوب والمصغر والجمع والتثنية، ولو فسره بظاهره أي مقتطع لم يصدق على شيء منها على أن ذكره الفرع والأصل في الحد يفسده لتوقف العلم بهما على الاشتقاق فيلزم الدور صرح به التفتازاني انتهى. وأقول: حاصل ما ذكره أمران: الأوّل أن تفسير الشارح المأخوذ بالفرع مفسد للتعريف من وجهين: أحدهما كونه غير مانع لصدقه حينئذ بما ليس من أفراد المحدود كرد المنسوب وغيره مما ذكر، وثانيهما لزوم الدور * والثاني أنه لو لم يفسر المأخوذ بالفرع وفسره بالمقتطع اندفع الفساد بوجهيه، والجواب أما عن الوجه الأوّل من وجهي الأمر الأوّل فهو أنه لا يخفى على الخبير بقواعدهم البصير بتصرّفهم أنّ صحة هذا الاعتراض متوقفة على ثبوت الاتفاق على أنّ رد المنسوب وغيره مما ذكر ليس من أفراد المحدود الذي هو الاشتقاق أو ثبوت أنّ الأصح عند الجميع حتى المصنف والشارح ذلك إذ لو لم يثبت واحد منهما بأن ثبت الاتفاق على أنه منه، أو اختلف فيه لكن لم يكن الأصح عند الجميع ذلك أو احتمل الاتفاق أو الاختلاف المذكور لم يصح الاعتراض بذلك على المصنف والشارح. أما على الأوّل فظاهر، وأما على الثاني فلجواز أن يذهب إلى القول بأن ما ذكر منه، وأما على الثالث والرابع فلاحتمال ثبوت توافقهما والاعتراض بمجرّد الاحتمال لا يصح كما هو مذكور مشهور. وإذا علمت ذلك علمت فساد جزم الشيخ بهذا الاعتراض لفقد ما يتوقف عليه من ثبوت أحد الأمرين كما تقرر، بل دون ثبوت واحد منهما خرط القتاد وشيب الغراب، بل قد ثبت خلاف كل منهما فقد صرّح إمام الدنيا بإجماع من يعتد به من أئمة المسلمين الإمام فخر الدين بجعل المنسوب من المشتق حيث قال في المحصول استدلالاً على أنه لا يشترط في المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ما نصه: ولأنّ لفظة اللابن والتامر والمكي والمدني والحدّاد مشتقة من أمور يمتنع قيامها بمن له الإشتقاق ا هـ. وأقرّه على جعل هذه الأمور من المشتقات شرّاح كتابه كالأصفهاني والقرافي وناهيك بهما وباستيعابهما واحاطتهما. ثم في الكلام على الفروق بين الحقيقة والمجاز عدّ من علامات المجاز نقلاً عن الغزالي امتناع الاشتقاق ثم نقضه بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر اهـ، وفيه نص على اشتقاق الجمع من المفرد وإلا لما صح النقض

.........................................................................................

بذلك كما لا يخفى وصرّح القاضي البيضاوي بجعل مسلمات مشتقاً حيث مثل به للمشتق الذي تغيره بزيادة الحرف ونقصانه وأن نظر الإسنوي في شرحه في كونه مشتقاً من مفرد، ولما عرف ابن الحاجب المشتق بقوله ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه عقبه بقوله «وقد يزاد بتغيير ما» أي وقد يزاد على التعريف هذا القيد فهو إشارة إلى تعريف ثان. قال الأصفهاني في شرحه: لكنه ـ أي التعريف الثاني ـ يشكل بمثل فلك جمعاً ومفرداً فإنه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ إلا أن يقال المراد بالتغيير اللفظي أعم من أن يكون تحقيقاً أو اعتباراً ا هـ. وهو نص في أن الجمع مشتق من مفرده وإلا لم يسعه الجزم بإيراده على التعريف الثاني ثم يتكلف الجواب، ولا يظنّ بمثل هذا الإمام أنه يجزم بالإيراد بمجرّد احتمال أنه من المشتق بدون سند له إلا مجازف غافل.

ولما عرف الصفي الهندي وناهيك به وباستيعابه واحاطته الاشتقاق في قوله قيل هو ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو منهما وجعل دالاً على ذلك المعنى وعلى موضوع له غير معين قال: وهو غير جامع فإن التثنية والجمع من أسماء الأعيان كقولك رجلان ورجال مشتقان من المفرد مع أنه ليس اسم المعنى ا هـ. فانظر هذا النص القاطع من هذا الإمام بأن التثنية والجمع مشتقان من المفرد وبإيرادهما على هذا التعريف ولولا أن كونهما من المشتقات من الأمور المقرّرة المفروغ منها ما وسع مثل هذا الإمام هذا القطع كما لا يخفى. وفي حاشية السيد للعضد ما نصه: فإن قلت نحو أسد مع أسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعاً ومفرداً؟ قلت: يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق، ويمكن أن يعتبر التغيير تقديراً فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها ا هـ. وفيه دلالة قطعاً على اشتقاق الجمع من المفرد كما هو جلي للمتأمل فظهر أن هؤلاء الأئمة قائلون بأن المنسوب والجمع من المشتقات بل قاطعون بذلك إذ لم يحكوا خلافاً فيه ولا شبهة لعاقل في أن مثلهما المصغر والمثنى وأنه لا وجه للفرق بينهما مع شمول التعريف للجميع، بل تقدّم في كلام الهندي التصريح بالمثنى أيضاً فمع ذلك كيف يصح لعاقل أن يجزم بفساد تعريف المصنف والشارح بتناوله هذه المذكورات لكن عذر الشيخ ما هو عادته من عدم مراجعته كتب الأئمة والاطلاع على ما فيها مع وثوقه بما يقع في خاطره الكريم وهذا أمر مشكل كما لا يخفى. فإن قلت: صرح القرافي في شرح المحصول بأن التثنية والجمع والمفرد فيها قيود الحد أي الذي ذكره الإمام عن الميداني للاشتقاق وليس أحدها مشتقاً من الآخر. وقال أيضاً ما نصه: هذا إنما يتجه إذا كان الجمع مشتقاً من المفرد حتى يكون «حمر» مشتقاً من حمار وهو مجاز فيكون الاشتقاق دخل في المجاز وهذا لم يقل به أحد فيما علمت، بل قالوا «الحمار» مشتق من «الحمرة» لأنها الغالب على حمر الوحش ولكن حد الميداني الذي قدمه أوّل الكتاب يقتضيه في قوله: أن تجد بين بين اللفظين

كان الآخر (مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى) بأن يكون معنى الثاني في الأول (والحروف

---

تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر، ولا شك أن بين حمار وحمر مناسبة في المعنى والتركيب فيكون أحدهما مشتقاً من الآخر ا هـ. قلت: غاية الأمر أنه مخالف لما تقدّم عن البيضاوي والأصفهاني والصفي الهندي والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجزم بالاعتراض، بل مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدّم. والظاهر أن الشيخ لم يعتمد في ذلك الاعتراض إلا على مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وغفل أو تغافل عما هو مشهور بينهم من أن مادة نقض التعريف يجب أن تكون معلومة، وأن مجرّد الاستبعاد لا يسوغ النقض فضلاً عن الجزم به على أن اقتصارنا على ما بيناه إنما هو بحسب اطلاعنا القاصر وإلا فيحتمل أن الشارح اطلع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر.

وأما عن الثاني من وجهي الأمر الأوّل فهو أن كلاً من الفروع والأصل أعم من الاشتقاق لتحققهما بغيره أيضاً فيكون العلم بكل منهما بدون العلم به ممكناً فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام على قول الخلاصة.

* الحال وصف فضلة منتصب.

* حيث قال: وفي هذا الحدّ نظر لأنّ النصب حكم والحكم فرع التصوّر والتصوّر موقوف على الحدّ فجاء الدور ا هـ. بمنع التوقف لأن النصب أعم من الحال لثبوته لغيره فلا يتوقف تصوّره على تصوّره ولو سلم فليكن هذا التعريف لفظياً بل قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحيات لا تكون إلا لفظية، وحينئذ فلا منشأ للاعتراض هنا بالدور إلا الذهول عن ذلك. واعلم أن الشارح في التفسير بالأصل والفرع موافق لغيره ولهذا قال الأصفهاني في شرح المحصول: والمراد بالردّ جعل أحدهما فرعاً والآخر أصلاً والفرع مردود إلى الأصل ا هـ. وأما عن الأمر الثاني فهو أنه إن أراد بالاقتطاع أخذ بعض الشيء لم يصح في اشتقاق نحو ضارب من ضرب إذ ليس ضارب بعض ضرب حتى يصح الحكم بأنه أخذ بعضه أعني بعض ضرب، وإن أراد به التصرف فيه بنحو تغييره وزيادة فهذا المعنى متحقق قطعاً في نحو المنسوب مما ذكر فالحكم بعدم ورود المذكورات على تفسير المأخوذ بظاهره غير صحيح أيضاً فتأمل والله الموفق.

قوله: (بأن يكون معنى الثاني في الأوّل) أقول فيه أمران: الأوّل أنه قد يشكل ذلك في المصدر المزيد إذا قلنا إنه مشتق من المصدر المجرّد إذ لا يصدق بالنسبة إليه أن معنى الثاني في الأوّل بل معنى الثاني هو معنى الأوّل، ويجاب بمنع الصدق إذ لا معنى لكونه في الأوّل إلا كونه مدلولاً له وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله. فإن قيل: ينبغي أن يزيد معنى المشتق وإلا فلا فائدة في اشتقاقه قلنا: قد تكون الفائدة التوسعة في العبارات أو المبالغة في المعنى أخذاً من قولهم زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، والثاني أنه قد يشكل على قول المصنف الآتي وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة مع الفرق بينهما الذي صرّح به المحشيان

**الأصلية)** بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة، وبمعنى الدلالة مجازاً كما في قولك «الحال ناطقة بكذا» أي دالة عليه. وقد لا يشتق من المجاز كما في الأمر بمعنى الفعل مجازاً كما سيأتي. لا يقال منه آمر ولا مأمور مثلاً بخلافه بمعنى القول حقيقة فلا يلزم من قول الغزالي وغيره أن عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازاً أنهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار بـ«لو» كما قال إليه لأن العلامة لا يلزم انعكاسها.

---

وغيرهما كالزركشي وهو أنه إن اعتبر معنى الأصل المشتق منه جزءاً من مسمى المشتق داخلاً في مفهومه بحيث يكون المشتق اسماً لذات مبهمة من حيث انتساب ذلك المعنى إليها بالصدور عنها أو الوقوع عليها أو نحو ذلك فهذا المشتق مطرد إلا لمانع كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع إثبات الفضل له، وإن اعتبره معنى الأصل المشتق منه في المشتق من حيث إنه مرجح لتعيين الاسم المشتق من بين الأسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى في مفهوم المشتق، بل بحيث يكون المشتق اسماً لذات مخصوصة يوجد فيها معنى الأصل فهذا المشتق مختص لا يطرد في غير تلك الذات المخصوصة مما وجد فيه معنى الأصل كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقرّ للمائع وجه الإشكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذي لا يطرد من المشتق أن معنى الأصل فيه لأنه غير داخل في معناه. ويجاب إما بأن قوله «بان» بمعنى «كأن» فهي للتمثيل على عادته في استعمالها للتمثيل، وإما بأن يكون معنى الثاني في الأوّل أعم من أن يكون فيه على معنى الجزئية لمعناه أو على معنى كونه موجوداً في معناه ومرجحاً لوضعه له. فإن قلت: هل يصدق ذلك على نحو المنسوب كالمكي والمدني بناء على شمول المشتق لهما كما تقدّم؟ قلت: نعم لأن معناهما الشخص المنسوب لمكة أو المدينة بنحو كونها مسكنه، فمعنى المشتق منه حاصل في المشتق لأنه من قيود معناه ومعتبراته.

قوله: **(فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة)** اعترضه شيخنا العلامة بأن اللفظ الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه هو بالنظر إلى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازاً، فالعلامة لو قيل بلزوم انعكاسها لم يلزم إلا انتفاء المجاز وهو أعم من وجود الحقيقة لا مستلزم له كما يقتضيه كلام الشارح انتهى. وأقول: وجه ما اقتضاه كلام الشارح أن مقتضى صنيعهم أحد أمرين، إما اشتراط الاستعمال في المشتق منه، وإما فرض الكلام في اللفظ المستعمل، فعلى الأوّل لا إشكال في أنه لو قيل بانعكاس العلامة لزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة، وكذا على الثاني لأنّ المعنى حينئذ أنه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة فما اقتضاه كلام الشارح لا غبار عليه على التقديرين، ومما يدل على أن مقتضى صنيعهم أحد الأمرين المذكورين قول الإمام حجة الإسلام في المستصفى ما نصه: الثانية أي من العلامات التي يعرف بها المجاز أن يعرف بامتناع الاشتقاق منه إذا الأمر إذا استعمل في حقيقته اشتق

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة. ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند

---

منه الآمر، وإذا استعمل في الشأن مجازاً لم يشتق منه آمر ا هـ. فتقييده بالاستعمال في قوله «إذا استعمل الخ» يدل على أحد الأمرين كما لا يخفى. وقول الإمام فخر الدين في المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز نقلها عن الغزالي ما نصه: وثانيها قال الغزالي رحمه الله تعالى: امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازاً فإن الأمر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الآمر والمأمور، ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضاً ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولأنه ينتقض بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر وعكسه أن الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منه الاسم ا هـ. فاقتصاره على النقض طرداً وعكساً بالمجاز والحقيقة يدل أيضاً على أحد الأمرين، وقول الصفي الهندي في نهايته ما نصه: وتاسعها أي العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملاً في معنيين ويشتق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما، ولا يشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المانع منه فيعلم أنه مجاز فيه وحقيقة في الأوّل ثم قال: فإن قلت ولئن سلم أنّ الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لا نسلم أن عدمه دليل التجوّز الخ انتهى. وهو دال أيضاً على أحد الأمرين، وقول المصنف في منع الموانع «وأما قولنا ولو مجازاً» فإشارة إلى أنّ الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافاً لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال: إنما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضي أبو بكر والغزالي والكيا انتهى. وهو دليل أيضاً على ما ذكر بل على الأمر الأوّل بعينه، وعبارة العراقي في شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازاً إلى أنّ الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافاً للقاضي أبي بكر والغزالي والكيا حيث منعوا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة انتهى. وهي أصرح من عبارة منع الموانع في الدلالة على الأمر الأوّل بعينه كما لا يخفى، فلما دل صنيعهم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس بنى الشارح عليه كلامه ورده على المصنف محافظة على عدم الخروج عما قالوه وعدم الزيادة على ما ذكروه فللّه دره.

ثم رأيت في أدلتهم على أصالة المصدر للفعل ما يصرّح بعدم اشتراط الاستعمال، وعبارة الشاطبي في شرح الألفية ما نصه: الخامس أي من الوجوه الدالة على ما ذكر أن من المصادر ما لا فعل له لفظاً ولا تقديراً وذلك ويح وويل وويس وويب، فلو كان الفعل أصلاً لكانت هذه المصادر فروعاً لا أصول لها وذلك محال. وإنما قلنا لا أفعال لها تقديراً لأنها لو صيغ من بعضها فعل لاستحق فاؤه من الحذف ما استحق فاء «يعد» أعني في المضارع ولاستحق عينه من السكون ما استحق عين «يبيع» فيتوالى إعلال الفاء والعين وذلك مرفوض في كلامهم، فوجب إهمال ما يؤدي إليه وليس في الأفعال ما لا مصدر له مستعمل إلا وتقديره ممكن كـ«تبارك» وفعل التعجب إذ لا مانع له في اللفظ انتهى. ويمكن تعميم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك

الإطلاق وهو الصغير، أما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجبذ وجذب، والأكبر ليس فيه جميع الأصول كما في الثلم وثلب. ويقال أيضاً أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولا بد) في تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقاً كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج خمسة عشر قسماً، أو تقديراً كما في طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون في جنب جمعاً غيرها فيه مفرداً، ولو قال تغير بتشديد الياء كان أنسب (وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) كضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الأشياء (كالقارورة) من القرار

---

بأن يراد بالحقيقة في هذا المقام الحقيقة ولو بالقوّة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة وإن لم يستعمل فيه بالفعل، ثم قال شيخنا المذكور: فإن قلت قد فسر الشارح انعكاس الحد فيما مر بأنه كلما وجد المحدود وجد هو فالمطابق له هنا أن يفسر انعكاس العلامة بأنه كلما وجد المعرف بها وجدت هي، فما الحامل على تفسيره بما تقدّم المطابق لتفسير ابن الحاجب هناك أي التلازم في الانتفاء؟ قلت: قوله «فلا يلزم الخ» إذ لو أراد المعنى الآخر أي استلزام وجود المعرف وجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق، وإن كان هذا لازماً لما قاله انتهى. وقوله «بما تقدم» إشارة إلى ما ذكره في قوله ما نصه: قوله لا يلزم انعكاسها أي انتفاء المعرف بها كلما انتفت انتهى. وأقول: لا يخفى ضعف هذا الجواب فإنّ قوله «فلا يلزم الخ» مرتب على التفسير الذي ذكره وتابع له فكيف يكون التفسير مرتباً عليه وتابعاً له؟ والوجه أنه أراد المعنى الآخر ولا ينافيه أنه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أي الذي هو نفي لزوم الانعكاس الذي هو نفي استلزام وجود المجاز لعدم الاشتقاق لأن ما ذكره لازم لذلك لأنه إذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الاشتقاق الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم على أحد الأمرين السابقين، وإنما آثر هذا اللازم للتصريح فيه بنفي ما فهمه المصنف عن الغزالي وغيره من استلزام الاشتقاق للحقيقة فتأمله فإنه في غاية الظهور، وبهذا يندفع أيضاً ما أورده شيخ الإسلام. والحاصل أن مبنى الاعتراض توهم أن المفرع في كلام الشارح هو نفس العكس وليس كذلك، وإنما هو لازم العكس وإنما آثره لما بيناه فتأمّل ولا تكن من الغافلين. واعلم أنّ طرد هذه العلامة هو أنه كلما تحقق عدم الإشتقاق تحقق كونه مجازاً وعكس هذا بالعكس المستوى كلما تحقق كونه مجازاً تحقق عدم الاشتقاق، ومن لازم ذلك أنه كلما وجد الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازاً فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أنّ الكلام في اللفظ المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما لم يتحقق كون اللفظ مجازاً تحقق الاشتقاق ومن لازم هذا أنه كلما تحقق الاشتقاق تحققت الحقيقة بناء على ما ذكر فليتأمل.

قوله: (كان أنسب) قال شيخنا العلامة: أي بقولهم تحقيقاً أو تقديراً إذ المحقق والمقدر الأثر لا التأثير انتهى. وقال الكمال: كأنه يريد أنه أنسب بتعريف الاشتقاق فإن حاصل تعريفه

للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقرّ للمائع كالكوز **(ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه)** أي من لفظه **(اسم خلافاً للمعتزلة)** في تجويزهم ذلك حيث نفوا عن اللّه تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على أنه عالم قادر مثلاً لكن قالوا بذاته لا

---

إياه أنه الحكم بأن لفظاً مأخوذ من لفظ للتناسب في المعنى والحروف الأصلية والحاكم لا يقع منه تغيير للفظ ولكنه يدرك تغير اللفظ الأوّل عما كان عليه. وقد يقال بل الأنسب ما في المتن إذ المراد أنه لا بدّ في تحقق الاشتقاق الذي هو فعل المشتق أي الواضع من تغيير من الواضع كما دل عليه الاستقراء بأن يغير اللفظ الذي هو الأصل إلى الفرع الذي قصد اقتطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى. ويجاب بتوقف تحقق الاشتقاق على التغاير بين اللفظين والمحقق لتغايرهما هو التغير الذي هو الوصف القائم بهما لا التغيير الخارج عنهما فليتأمل قوله: **(وقد يطرد)** فإن قلت قضية الفرق الذي أبدوه هنا بين ما يطرد وما لا يطرد أن الفعل من الأوّل مع أنّ بعض الأفعال فيه لا يستعمل لأنّ العرب أماتتها فهل ينافي ذلك اطراد الأفعال؟ قلت: لا ينافيه لأنّ تلك الأفعال التي أماتتها العرب كالمستثناة من القاعدة قوله: **(ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه)** أقول: احترز بالوصف عن الاشتقاق من الأعيان فلا يجب في الاشتقاق منها كما في تامر ولابن وحداد والمكي والمدني على ما تقدم أن المنسوب من المشتقات قيام المشتق بما له الاشتقاق. وقد قال السيد في قول الأحكام: وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بما له الاشتقاق وكأنه اعتبر الصفة احترازاً عن مثل لابن وتامر مما اشتق من الذوات فإن المشتق منه ليس قائماً بما له الاشتقاق ا هـ. وفي المحصول اعتراضاً على ما ذكره المصنف كغيره ما نصه: ومما يدل على أنه ليس من شريطة المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه ولفظة «ذو» لا تقتضي الحلول، ولأن لفظة التامر واللابن والحداد مشتقة من أمور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق ا هـ. وأجاب الأصفهاني فقال: وأما قوله «إن لفظة ذو لا تقتضي القيام به» قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق بل ذلك في أسماء الأجناس وهذا لأنا نقول: ذو العلم وذو القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر، ونقول أولاً لا نسلم أنه لا معنى للمشتق إلا أنه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخص مما ذكرتم. وهذا المنع متقدم على الأوّل ثم نقول: يلزم المصنف المدني والمكي فإنه زعم أنهما من المشتقات مع أنه ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة، وأما اللابن والتامر والمكي والمدني وأمثالها فلا ترد لأنا ندعي الحكم المذكور في المشتقات من المصادر فلا ترد ا هـ. وذكر نحوه القرافي وقد ينظر في قوله مع أنهما ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة فليتأمل واللّه أعلم.

قوله: **(حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية الخ)** أورده المحشيان أن هذا يدل على أن ما نقل عن المعتزلة من تجويزهم ما ذكره لم يصرّحوا به، وإنما لزم ما قالوه ولازم المذهب ليس

بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق الكلام في جسم كالشجرة التي سمع منها

---

بمذهب على الصحيح وأقول: هذا لا يرد على المصنف في نسبة الخلاف للمعتزلة. أما أولاً فلأن نسبته اليهم صادقة بكونه باعتبار لازم مذهبهم أو بأنه أراد خلافاً للازم مذهب المعتزلة، وإنما قصد ردّه لاحتمال أن يقولوا به إذ ليس من لازم كون الشيء لازم المذهب وأن لازم المذهب ليس بمذهب أن لا يقول به صاحب المذهب، بل غاية الأمر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به. وأما ثانياً فلأنه لا يلزم من أن هذا لازم ما ذهبوا إليه في مسألة الكلام أن لا يكونوا صرّحوا به، بل كلام المحصول صريح فيه فإنه قال في أثناء تقرير خلافهم مع الأشاعرة في ذلك واستدلت المعتزلة بأن القتل والجرح والضرب قائم بالمقتول والمجروح والمضروب، ثم إن المقتول لا يسمى قاتلاً فإذا محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله، ثم ذكر جواب الأشاعرة عن ذلك وما عليه بما بسطه الأصفهاني وغيره قوله: (كالعلم والقدرة) قال شيخنا العلامة: حقه أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقي منفي عندهم عن الذات، وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام. وإنما قلنا حقه ذلك لأنه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات ا هـ. وأقول: هذا مما يتعجب منه ولعله سهو لأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور في قوله صفاته الذاتية وفي تمثيل ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه، ولهذا تعرض له بعد بقوله «متكلم الخ» فتأمله فإنه في غاية الظهور.

قوله: (بمعنى أنه خالق الكلام) قال شيخنا العلامة فيه نظر إذ الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل آخر، فالنزاع اذن معهم في جواز الاشتقاق للمحل مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لا مع عدم قيامه بمحل الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخفى ا هـ. وأقول: أما قوله فيه نظر إذ الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي ففيه أمران: الأول أنه إن صح هذا النظر ورد على غير الشارح فإن ما قاله الشارح قاله غيره أيضاً لا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذره ففيه تلبيس. قال العضد في شرح عبارة ابن الحاجب ما نصه: خلافاً للمعتزلة فإنهم جعلوا التكلم للّه لا باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلماً إلا أنه يخلق الكلام في الجسم ا هـ. فانظر قوله عنهم لا معنى لكونه متكلماً إلا أن يخلق الكلام في الجسم فإن معناه عين معنى قول الشارح متكلم لكن بمعنى أنه خالق الكلام، والثاني أنا لا نسلم أن الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي بل هو في الأعم من كل منهما، ومن ادعى تخصيصه بالأول فعليه البيان بالنقل الصحيح الصريح، ولهذا قرر الكمال قول الشارح ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا بما يصرح بأن الكلام في الأعم حيث قال بعد كلام مهده: فكان معنى الكلام في وصفه تعالى خلقه إياه وهذه الصفة ثابتة له تعالى

**موسى صلى الله عليه وسلم بناء على أن الكلام عندهم ليس إلا الحروف والأصوات الممتنع اتصافه تعالى بها، ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لأن صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات. ويزعمون أنها نفس الذات مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالماً قادراً، فروا بذلك من تعدّد القدماء على أن تعدد القدماء إنما هو محذور في ذوات لا في ذات**

---

وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق إذ هم قائلون بأن الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى، وهذا هو مراد الشارح بقوله «ففي الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا» أي من قاعدة الاشتقاق وهي أن من لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه. وحاصله أن الاشتقاق عندهم باعتبار إطلاق الكلام على خلقه مجازاً وخلقه وصف ثابت لله تعالى ا هـ. فإن قلت لكن يرد ما قاله قول السيد في حواشي العضد ما نصه: فإن قيل فلعل التكلم عندهم يطلق على معنيين، أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكلم إنما ينطلق عليه تعالى مأخوذاً من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا: التكلم والمتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره ا هـ. قلت: يرد على السيد أنا سلمنا أن المشتق منه الكلام لكن اشتقاق المتكلم منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازي وهو خلق الكلام بناء على جواز الاشتقاق من المجاز كما هو الصحيح عند المصنف وغيره، فإن وافق السيد على الجواز أي جواز الاشتقاق من المجاز صح ما قاله الكمال على وفق ما أشار إليه الشارح ولم يكن مردوداً بما قاله السيد، وإن خالف في ذلك لم يفد رد ما قاله الكمال كالشارح لبنائه على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره من جواز الاشتقاق من المجاز، ولا يبعد أن يكون الشارح كما قصد بما قاله في هذا المقام وقرره الكمال بما ذكر رد ما قاله المصنف والعضد وغيرهما من نسبة المعتزلة إلى مخالفتهم قاعدة الاشتقاق فيما قالوه في الصفات قصد أيضاً رد ما قاله السيد في حاشيته في جواب السؤال المذكور كما ظهر مما قررناه فليتأمل وأما قوله «فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام» فلا يسمن ولا يغني من جوع لأنه إن أراد أن معناه عندهم أنه قام به الكلام حقيقة فليس الأمر كذلك كما علم من كلام العضد وغيره، وإن أراد أن معناه عندهم أنه خلق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره، وأما ما ادعاه من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالأمر فيه يسير جداً، بل قد يرجح صنيع المصنف بأن المحذور ما أفاده من عدم قيام معنى المشتق منه بمحل الاشتقاق لا قيامه بمحل آخر كما لا يخفى أن مجرد قيامه بمحل آخر مما لا أثر له بخلاف عدم قيامه بالمحل فتأمل.

قوله: **(ويزعمون أنها نفس الذات)** قال شيخنا العلامة: فيه شيء لأن هذا الزعم بديهي الاستحالة لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى، والحق أنها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لا حقيقة فالعلم بمعنى انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجبه فلم يشتقوا مع انتفاء قيام المعنى ولم

وصفات (ومن بنائهم) علىٰ التجويز (اتفاقهم على أن ابراهيم) صلى الله عليه وسلم (ذابح) أي ابنه اسمعيل حيث أمرّ عندهم آله الذبح على محله منه لأمر الله تعالى إياه بذبحه لقوله تعالى حكاية ﴿يا بنيّ إني أرى في المنام إني أذبحك﴾ [الصافات: ١٠٢] إلى آخره (واختلافهم هل اسمعيل) صلى الله عليه وسلم (مذبوح) فقيل نعم والتأم ما قطع منه، وقيل لا أي لم يقطع منه شيء. فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقم به الذبح لكن بمعنى أنه ممرّ آلته على محله فما خالف في الحقيقة، وما هنا أنسب بالمقصود مما في شرح

---

يلزمهم جعل الذات معنى ا هـ. وأقول: أما قوله «لأن هذا الزعم بديهي الاستحالة» فهو ممنوع بل لم ينشأ إلا عن غاية التساهل والاسترواح قوله لما يلزمه اتحاد الذات والمعنى قلنا: ليس اللازم على هذا الزعم إلا اتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضاً فهما واحد بالذات مختلفان بالاعتبار بمعنى أن الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة. وعبارة المولى التفتازاني في شرح العقائد وزعموا أي الفلاسفة والمعتزلة أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك ثم قال: ويلزمكم - يعني معاشر الفلاسفة والمعتزلة - كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات ا هـ. قوله «تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً الخ» لو قال علماً كان أولى وقد رد قوله «ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة الخ» بأنهم إنما يلزمهم ذلك لو أرادوا أن مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لأنه المحال وهم لا يقولون به، وإنما يقولون إن الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالاً وإن كان ظاهر النقليات يخالفه ورد قوله «وكون الواجب غير قائم بذاته» أي لأنهم جعلوه نفس العلم والقدرة وغيرهما وهذه غير قائمة بذاتها بأنهم إنما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون بها كما عرف مما مر. فإن أراد الشيخ بالاتحاد الذي زعم لزومه الاتحاد بالذات مع التغاير بالاعتبار فلا محذور في ذلك، وإن أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهومهما واحداً، فلزوم ذلك لما ذكر ممنوع منعاً لا خفاء معه. وأما قوله «والحق الخ» فلا معنى له إن ثبت أن مذهبهم ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم. وأما قوله «لم يلزمهم جعل الذات معنى» فيرد عليه أنه قد تبين أنه لا يلزمهم ذلك على ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم فتدبر.

قوله: (ومن بنائهم على التجويز) قال الكوراني: واعلم أن ابتناء هذه المسألة على أصل المعتزلة في غاية البعد إذ هذه المسألة مستقلة لا تعلق لها بذلك الأصل لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم إنما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سيأتي، فعندنا يجوز أن ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه إذ أمره بالذبح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك، وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بأنه لم يؤمر

المختصر لا على وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبوح أي غير مزهق الروح، واختلفوا هل ابراهيم ذابح أي قاطع فمؤدّاهما واحد وعندنا لم يمرّ الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات: ١٠٧] والجمهور على أنه اسمعيل كما ذكر لا إسحق (فإن قام به) أي بالشيء (ما) أي

---

إلا بمقدمات الذبح وقد أتى بها، وتارة يقولون بل أتى بالذبح ويروون في ذلك خبراً موضوعاً وهو أنه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فإنه كلما قطع جزءاً التأم مكانه. وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وإن ذهبوا إلى ما نقل عنهم من أن الضرب قائم بالمضروب كما قدمناه، فلا وجه لقول المصنف اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح بناء على الأصل المذكور فتأمل اهـ. وأقول: لا يخفى أن الحصر في قوله «لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم إنما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل» ممنوع لأن بيننا وبينهم خلافاً في غير ذلك أيضاً، فإنه عندنا لم يمر آلة الذبح على محله من ابنه، وعندهم قد أمرّها عليه بل مع القطع أيضاً مع الالتئام عند بعضهم وهذا خلاف في هذه القضية في غير جواز النسخ. ويمكن تخريج ما ترتب عليه من اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح واختلافهم في أن إسمعيل مذبوح على أصل المعتزلة المذكور كما أشار إليه المصنف وبينه المحقق المحلي وإن بحث فيه بقوله «لكن بمعنى أنه مرّ آلته الخ» فكيف يستقيم ما زعمه من الحصر المذكور وتوجيه البعد الذي زعمه به فإن كان وجه البعد عنده ما بحث به المحلي مما ذكر آنفاً فمع كون كلامه لا يفيد ذلك بوجه يلزم أن يكون التوجيه بقوله «لأن الخلاف الخ» لغواً لا موقع له ها هنا. وأما قوله «وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح الخ» فهو كلام من لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب إذ قد تصدى لشرح كلام المصنف وانتصب لمعارضته ومعارضة الشارح مع عدم فهمه كلامه في كثير من المواضع كما يطلعك عليه كتابنا هذا. وبيان ذلك هنا أنه توهم أن المصنف بنى كون الذبح فعلاً قائماً بالذابح على أصلهم المذكور حيث بنى اتفاقهم على أن إبراهيم ذابح على ذلك الأصل وهذا غلط فاحش، وإنما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفي غاية الوضوح من تقرير الشارح المحلي أن اتفاقهم على أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم في أن اسمعيل عليه الصلاة والسلام مذبوح المتضمن ذلك للقول بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبوح مبني على الأصل المذكور لأنه قد اشتق لإبراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس بمذبوح وصف الذابح مع أنه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح، وهذا البناء في غاية الظهور غير أنه يخدشه بحث المحقق المشار إليه آنفاً فاعتبروا يا أولي الأبصار.

وصف (له اسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشيء (ما ليس له اسم كأنواع الروائح) فإنها لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتقييد كرائحة كذا وكذلك أنواع الآلام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحالته وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة.

(والجمهور) من العلماء (على اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (وإلا فآخر جزء) أي وإن لم يكن بقاؤه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئاً فشيئاً، فالمشترط بقاء آخر جزء منه فإذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود

---

قوله: (لقوله تعالى ﴿وفديناه﴾ الخ) قال شيخنا العلامة: قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على أن الفداء قبل الذبح أي القطع وقيل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بإمرار الآلة ا هـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المتبادر من المعنى وسياق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقاً، ثم رأيت الشارح في شرح قول المصنف في مبحث النسخ والنسخ قبل التمكن تعرض لدفع ما أبداه الشيخ فقال: واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الأنبياء في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به وإن كان موسعاً ا هـ. قوله: (فإن قام به ما أي وصف له اسم وجب الاشتقاق لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور: الأول أنه ما معنى الوجوب لغة وكان معناه لزوم وقوع ذلك أو صحته، والثاني أنه هل يجب الاشتقاق إذا كان من الذوات كتامر ولابن وحداد فإنه صحيح كما تقدم في الكلام على قوله «ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه» فيه نظر ولا يبعد تخريجه على اطراد استعمال ذلك وعدمه. فإن قلنا باطراده فالقياس الوجوب أو بعدمه ففيه ما يأتي آنفاً. والثالث أنه يشمل المطرد وغيره كالقارورة. قال شيخ الإسلام: والظاهر تخصيصه بالمطرد لأنه قاعدة والقاعدة لا تكون إلا مطردة ا هـ. وأقول: يحتمل أن المراد الوجوب ولو في الجملة فيشمل غير المطرد أيضاً فليتأمل قوله: (وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة) فإن قلت نفي الوجوب وإن صدق مع نفي الجواز الذي هو المراد لكنه يوهم الجواز وهو نقيض المراد فلا وجه لرعاية المقابلة مع أنها نقيض المراد قلت: الاستحالة قرينة واضحة على دفع ذلك الإيهام فلا اعتبار به، ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن المجاز ولم يعترضه أحد بأن اللفظ معها يوهم الحقيقة مع عدم إرادتها، وبهذا يظهر سقوط اعتراض الكمال توجيه الشارح العدول بما ذكر وأن تعبيره بالزعم في غير محله.

قوله: (والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني: قد اختلف في أن بقاء المعنى شرط في كون المشتق حقيقة أم لا فيه مذاهب: أحدها اشتراطه، وثانيها نفيه، وثالثها شرط إن كان البقاء ممكناً وإلا فلا. ونسب المصنف إلى الجمهور

المعنى نحو «إنك ميت» وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحاباً للإطلاق.

---

أنهم يشترطون البقاء إن أمكن وإلا فآخر جزء بقاء كما في المتكلم ا هـ. ثم قال: واعلم أن قول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة وإلا فآخر جزء يشعر بأن هذا مذهب رابع غير الثلاثة التي قدمنا ذكرها وليس كذلك، بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما أورد عليه أن البقاء لو كان شرطاً لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة ولو حين المباشرة واللازم باطل اتفاقاً. وجه الملازمة أن حصول هذه الأفعال إنما يكون بتقضي أجزائها شيئاً فشيئاً فلا تجتمع الأجزاء في حين من الأحيان قط، فقبل الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضى. أجاب بأن اللغة مبنية على المساهلة وإلا لخرجت أكثر الأفعال التي هي من الأحوال كيضرب ويمشي ضرورة أنها تحصل تدريجاً فالبقاء في جزء كاف أي ما دام مباشراً لجزء منه فهو حقيقة، وعند انقضاء الأجزاء بأسرها يصير مجازاً. ا هـ من نسخة سقيمة. وأقول: أما الثالث الذي حكاه أولاً فقد بين المحلي أنه مردود بقوله، وما حكاه الآمدي من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاؤه دون الأول أي ما يمكن بقاؤه بحث ذكره في المحصول ودفعه بأنه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف ا هـ. وأما قوله «واعلم أن قول المصنف والجمهور الخ» فلا يخفى ضعف هذه المناقشة لأن المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجمهور وبين الثلاثة الأقوال التي ذكرها الكوراني حتى يقال إنه يشعر بما ذكر. وإما إشعاره بالنسبة لإطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له لأن غاية الأمر أن الغير أجمل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما لا يخفى. وأما قوله «أجاب بأن اللغة الخ» ففي العضد والتحقيق أن المراد المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة ويراد به أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفاً تركاً لذلك الأمر وإعراضاً عنه ا هـ. قال السيد: فالمخبر والمتكلم حقيقة لمن يكون مباشراً للخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة، وعلى هذا القياس أفعال الحال فقد تسومح لغة في اعتبار الحال، واعتبار هذه الأمور على الوجه المذكور ا هـ. ويؤخذ من قوله «وعلى هذا القياس أفعال الحال» انه لا يخرج عن كونه كاتباً وماشياً في المثالين المذكورين بنحو المحتاج إليه من الاشتغال بإصلاح القلم والمكث للاستراحة في السير. واعلم أن هذا التحقيق الذي ذكره العضد جعله شيخنا العلامة مقابلاً لما قاله المصنف من اعتبار آخر جزء ا هـ. ولا يخفى أنه لا مانع من اعتبار كفاية كل منهما في كون المشتق حقيقة بل لا يتجه إلا ذلك، ويمكن حمل كلام المصنف عليه بأن يراد باشتراط بقاء آخر جزء اشتراط أن لا ينقضي آخر جزء وهذا صادق بما قبل آخر جزء أيضاً

(وثالثها) أي الأقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما. وإنما عبر

---

فمعنى وإلا فبقاء آخر جزء وإلا فعدم مضي آخر جزء.

قوله: (وثالثها الوقف) لا يخفى أنّ الذي ينبغي أنّ محل هذا الثالث في غير وجود المعنى حال النطق إذ لا يسع أحد التوقف في الكون حقيقة حينئذ والله أعلم قوله: (دون الوجود الكافي في الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال العضد: المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقاً، وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجازاً اتفاقاً، وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال: أولها مجاز مطلقاً، ثانيها حقيقة مطلقاً، ثالثها إن كان مما يمكن بقاؤه فمجاز وإلا فحقيقة، فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة فيه مذاهب: أحدها اشتراطه، وثانيها نفيه، وثالثها إن كان البقاء ممكناً اشترط وإلا فلا ا هـ. وهو صريح في أن موضوع الأقوال المشتق المطلق على محل بعد انقضاء معنى المشتق منه فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كافٍ في الاشتراط ا هـ. وأقول: لا خفاء في أن المراد الوجود والبقاء بالنظر إلى حال إطلاق المشتق وأنه إذا وجد حين إطلاقه وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمرار كأن تلبس بأول أجزاء القيام حين إطلاق قائم وجلس فوراً قبل أن يتحقق استمرار وجود القيام أو أتى بأول اللفظ كحرف حين إطلاق ناطق وسكت فوراً قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعاً مع أنه لم يتحقق البقاء الذي هو استمرار وجود المعنى، بل التحقق مجرّد الوجود. والحاصل أن البقاء هو الوجود في الزمن الثاني، فإذا فرضنا الوجود والإطلاق في الزمن الأول فقط مع انتفائهما في الزمن الثاني كان ذلك الإطلاق حقيقة قطعاً مع انتفاء البقاء قطعاً فيلزم أن المعتبر في كون المشتق حقيقة مجرّد وجود المعنى لا استمرار وجوده الذي هو البقاء وإلا لزم أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازاً لعدم استمراد الوجود وهو باطل قطعاً كما هو معلوم، فلذا نبه الشارح المحقق على أن مجرد الوجود كافٍ في الاشتراط وأنه لا يشترط البقاء الذي هو استمرار الوجود وأنه إنما عبر به ليتأتى حكاية المقابل القائل بعدم الاشتراط إذ لو عبر بالوجود لكانت حكايته هكذا. وقيل لا يشترط وجود المعنى والمفهوم منه عدم اشتراط وجوده مطلقاً حتى فيما مضى وليس كذلك لأن الشرط على هذا القول وجوده فيما مضى وإن كان الاطلاق بعد انقضائه لا باعتباره.

فإن قلت: قد ذكرت أن المراد الوجود أو البقاء بالنظر إلى حال إطلاق المشتق، وعلى هذا فحكاية المقابل لا تتوقف على التعبير بالبقاء لأنه لو قيل وقيل لا يشترط وجود المعنى أي حال الإطلاق بل يكفي تقدمه عليه كان صحيحاً مطابقاً للمراد قلت: المتبادر من نفي الوجود نفي وجوده مطلقاً ولو سلم فهو صادق بنفي وجوده مطلقاً، ففي التعبير به إيهام قوي لخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فإنه لا إيهام فيه مع التنبيه فيه على

بالبقاء الذي هو استمرار الموجود دون الوجود الكافي في الاشتراط لتتأتى حكاية مقابله. وإنما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء لتمام المعنى به وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح.

---

المقصود إذ يفهم منه الوجود فيما مضى وهو المعتبر على هذا القول، فمراد الشارح بقوله «ليتأتى حكاية مقابله» ليتأتى حكايته على وجه يشعر بالمقصود ولا يتبادر منه خلافه إذ ما لا إشعار له به مع تبادر خلافه منه كالأجنبي على قطعاً. وإذا علمت ذلك عن وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كافٍ وعبارة العضد التي حكاها لا تدل لما توهمه كما هو ظاهر بأدنى تأمّل صادق، وذلك لأنّ القول الأوّل الذي حكاه بقوله «أوّلها مجاز مطلقاً» هو القول الذي حكاه المصنف عن الجمهور، ولا شبهة عليه في أنّ سبب كون المشتق مجازاً هو عدم وجود المعنى أو آخر أجزائه عند إطلاقه وباعتباره ضرورة أنه لو وجد أوّل أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة لوجود المعنى وإن لم يستمر كما تقدم بيان ذلك. ومنشأ توهم الشيخ أنه لما رأى أن الكلام مفروض فيما بعد انقضاء المعنى وأن الفائت حينئذ هو البقاء لا أصل الوجود لتقدمه، ظن أن السبب في التجوّز هو فوات البقاء فيكون هو المشترط وهذا غلط، لأنه كما أنّ البقاء فائت بعد الانقضاء فأصل الوجود فائت أيضاً بالنظر إلى حين الإطلاق وهو المعتبر كما تقدّم، ففوات أصل الوجود هو السبب في التجوّز ولا ينافي ذلك تعبير العضد بالبقاء في قوله «فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى الخ» لأنه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على أن قوله ـ أعني العضد ـ في صدر العبارة المحكية عنه «المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقاً الخ» صريح في كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك بإحسان التأمل ولا تهولنك تلك التهويلات والله الموفق.

قوله: (لتتأتى له حكاية مقابله) أقول: قد يعترض عليه بأن هذه الفائدة معارضة بإيهام التعبير بالبقاء اشتراطه حقيقة عند الجمهور، ويمكن أن يجاب بأن انصراف البقاء في قوله «وإلا فآخر جزء» إلى مجرّد الوجود لاستحالة اتصافه بالبقاء وإلا لم يكن آخر جزء قرينة على انصراف البقاء فيما قبله إلى ذلك أيضاً، وقد ينظر في هذا بأنه ينافي التوجيه للتعبير بالبقاء إذ حاصل هذا أن المراد بالبقاء مجرّد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور قوله: (**وإنما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء**) قال شيخنا العلامة: مقتضى كلام العضد وغيره أن المعتبر في هذا القسم التلبس بأجزاء منه متصلة. قال فيه: والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة إلى آخر ما ذكره. وأقول: ما ذكره العضد من التحقيق المذكور وجيه جداً وعلى ما نقله المصنف كالآمدي فظاهر أن اعتبار آخر الأجزاء مصوّر بما إذا كان معنى المشتق منه مشتملاً على جميع تلك الأجزاء وإلا فالمعتبر ما تضمنه معنى المشتق منه مثلاً إذا أريد اشتقاق ناطق لمن صدر منه النطق بزيد قائم، فإن أريد بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجملة اعتبر آخر حروف هذه الجملة، وإن أريد النطق بجزئها الأوّل فقط أو الثاني فقط اعتبر آخر ذلك الجزء

وما حكاه الآمدي من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره في المحصول ودفعه وبأنه لم يقل به أحد فلذلك تركه المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أي من هنا وهو اشتراط ما ذكر أي من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق

---

فقط، وإن أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين اعتبر ذلك الحرف دون غيره، وإن أريد النطق بحرفين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثاني ذينك الحرفين، وإن أريد النطق لا بقيد شيء من ذلك اعتبر أي بعض كان من الجملة حرفاً كان أو أكثر، ولعل هذا في غاية الظهور، وإنما نبهت عليه لئلا يسبق الفهم إلى خلافه على أنه قد تقدم قبول عبارة المصنف لحملها على ما يشمل ما قاله العضد قوله: (وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح) فيه أمران:

* الأول قال شيخنا العلامة: وعلى ما قدمناه عن العضد أي من اعتبار حقيقة البقاء لا تسمح في التعبير بالبقاء ا هـ. وأقول: قد بينا فيما سبق أن ما قدمه عن العضد لا يخالف ما قاله الشارح خلافاً لما ظنه الشيخ على أن التسمح في التعبير بالبقاء في قول المصنف «وإلا فآخر جزء» مما لا يتصوّر الخلاص عنه فإن الآخر من الأجزاء مما لا يمكن بقاؤه مما لا يتصوّر استمرار وجوده وما قدمه عن العضد بتقدير مخالفته لا يجدي شيئاً في دفع هذا التسمح كما لا يخفى، وكأنّ الشيخ ظنّ أن مراد الشارح بالتسمح هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك، بل لا منشأ لهذا الظن إلا الغفلة عن مراد الشارح من أن البقاء هنا غير متصور، فذكره لا يكون إلا على وجه التسمح والتجوز.

* والثاني أنه ظهر أن وجه التسمح أن آخر جزء لا يتصور إستمرار وجوده حتى يتصور وصفه بالبقاء. وأما قول الكمال «ويصح عود الهاء على القسم الثاني أي في التعبير في القسم الثاني بالبقاء» تسمح، والمعنى أنه تسومح لغة بإطلاق البقاء فيما لا تجتمع أجزاؤه في الوجود وإن لم يكن ذلك مجازاً فلا يخفى أنه في غاية البعد عن كلام الشارح لأن الذي لا تجتمع أجزاؤه جملة الحدث وليس كلام الشارح فيه وإنما كلامه في آخر جزء من أجزائه فليتأمل.

قوله: (وما حكاه الآمدي من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة: فإن قلت إذا كان موضوع الخلاف الإطلاق بعد انقضاء المعنى كما في العضد، فكيف يمكن على القول الأول اشتراط بقاء المعنى بأحد هذين الاحتمالين؟ قلت: الاشتراط ممكن وإن تعذر الاتيان بالشرط بالاحتمال الثاني، وفائدة الاشتراط فيهما أن الإطلاق مجازي عند عدم الإتيان بالشرط تعذر أم لا فليتأمل ا هـ. وأقول: لا يخفى ما في جوابه من مزيد البعد والأوجه أن يقال إن القول الأول المذكور مرتب على الاشتراط، والمعنى أنه لما اشترط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة لزم كونه مجازاً عند عدم البقاء لفقد شرط كونه حقيقة. وعلى هذا لا إشكال بوجه لأن ذلك الاشتراط ليس للقول الأول وهو مجازية الإطلاق حتى يقال كيف يمكن اشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة وهذا غير القول الأول وإن تلازما فتأمل قوله: (وهو اشتراط ما ذكر)

**(حقيقة في الحال أي حال التلبس)** بالمعنى أو جزئه الأخير **(لا)** حال **(النطق خلافاً للقرافي)** في قوله بالثاني حيث قال في بيان معنى الحال في المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله في نصوص ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [ النور: ٢ ]

---

أي من بقاء المعنى الخ قال شيخنا العلامة: وفيه نظر لأن البقاء المشروط إن كان هو حال الإطلاق أي النطق كان معناه يشترط بقاء المعنى أي التلبس به وقت النطق في كون المشتق حقيقة وذلك نقيض قوله «لا حال النطق» وإن كان في الجملة أي أي وقت كان معناه أن وجود المعنى في المحل أيّ وقت شرط في كون المشتق حقيقة، فاللازم أن المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى، سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده، وهو مع كونه خلاف الإجماع نقيض قوله «حال التلبس» أي دون غيره ا هـ. وأقول هذا: النظر نظر ضعيف ودليله دليل سخيف فلنبين أولاً مقصود المصنف ليتضح صحة ما ذهب إليه وفساد ما هول به الشيخ عليه مما يغتر به ضعفة العقول، ويلتبس الحال على من ليس عنده اتقان للمنقول ولا إلمام بالمعقول فنقول وبالله المستعان: حاصل كلام المصنف تبعاً لأبيه الشيخ الإمام كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق المليح من كلام أبيه المنقول في حاشية الكمال وغيرها هو أن مدلول الوصف كاسم الفاعل ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث في ذلك المدلول، وأنه قد يقصد به الحدوث أي حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات مثلاً وكون أصل مدلوله ما ذكر، وأنه قد يقصد به الحدوث يصححه قول المعانيين أن كون المسند اسماً لإفادة الدوام والثبوت. قال السيد: وليس فيه تعرض لحدوثه أصلاً سواء كان على سبيل التجدد والتقضي أو لا. ثم قال: إن اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن ا هـ. وأما ما وقع في كلام ابن الحاجب من اعتباره في حد اسم الفاعل كونه بمعنى الحدوث فقال شيخنا واحد المحققينْ وخاتمة المدققين عيسى الصفوي: إنه يخالف ما ذكره الشيخ عبد القاهر أنه لا دلالة في «زيد منطلق» على أكثر من ثبوت الانطلاق وغيره من أن الاسم للثبوت قال: ولعل ذلك لاختلاف علماء النحو والمعاني فتأمل. ثم كتب بخطه بهامش ذلك ما نصه: ويمكن الجمع بحمل أحد الأمرين على كثرة الاستعمال والشيوع والآخر على الوضع ا هـ.

أقول: أو يجمع بأن له استعمالين: أحدهما وهو الأكثر ما قاله أهل المعاني، والثاني وهو الأقل ما قاله أهل النحو كما يشعر بذلك ما نقلناه عن السيد حيث قال: وقد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن وأنه إذ أطلق بالمعنى الأول أعني أنّ مدلوله ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث كان متناولاً حين الإطلاق حقيقة لا مجازاً لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف، وإن تأخر الاتصاف عن الإطلاق لأن الزمان غير معتبر في مدلوله حتى يمتنع تناوله له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ [المائدة: ٣٨] ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] ونحوها أنها إنما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذي هو حال النطق مجازاً والأصل عدم المجاز. قال: والإجماع على تناولها له حقيقة. وأجاب بأن المسئلة في المشتق المحكوم به نحو «زيد ضارب»

---

الاتصاف ولا يتناول ذاتاً لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوته لها وإن سبق الاتصاف الإطلاق أو تأخر عنه. فإذا قيل الزاني عليه الحد كان معناه الحقيقي تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت بالزنا باعتبار اتصافها به وإن تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه، ولا يتناول من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به أي في هذه الحالة وباعتبارها، وإن كانت قد اتصفت به قبل ذلك أو ستتصف به بعد ذلك. فزيد الذي لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقاً للحد بهذا الكلام غير داخل باعتبار عدم الاتصاف إلا مجازاً باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق، فاتصافه السابق أو اللاحق إن لوحظ هو باعتباره كان بذلك الاعتبار داخلاً فيه حقيقة، وإن لوحظ باعتبار حاله الآن وجعل الإطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب أنه ذو حالة أخرى سابقة أو لاحقة كان داخلاً فيه مجازاً لا حقيقة، فتفطن للفرق بين المقامين وأحسن التمييز بين هذين الاعتبارين وعلى الاطلاق بهذا المعنى تحمل الأوصاف في النصوص المذكورة. فقوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [النور: ٢] معناه الحقيقي ـ والله أعلم ـ تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر أو انثى باعتبار حال ثبوته لها وإن تأخر ثبوته لها عن حال النطق أي زمان النزول، فزيد الذي تأخر زناه عن النزول وهند التي تأخر زناها عن النزول داخلان حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما محدودان بهذا الكلام، ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول حقيقة تأخر زناهما عن النزول لأن الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ، فكل متصف بالزنا ولو في زمن متأخر داخل باعتبار اتصافه فيجب حده إذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام. وأما إذا أطلق بالمعنى الثاني أعني أن يقصد به الحدوث كأن قيل الزاني وأريد الذي حدث زناه في الزمن الحاضر مثلاً يجب حده لم يتناول لفظاً من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا في غيره على سبيل الحقيقة كما هو ظاهر.

ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما نصه: الثانية أي من الفوائد ـ إذا قلت «زيد ضارب أمس أو غداً» فقد يطلق المطلق أنه مجاز لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال والتصريح بـ«أمس» أو «غداً» إنما هو قرينة لإرادة المجاز كقولك «رأيت أسداً يرمي بالنشاب» وقد يطلق أنه حقيقة لأنه اتصل بمعموله والحق خلاف الإطلاقين إلى أن قال: والمحكوم به وهو «ضارب غداً» إن أريد معناه وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة مثل «زيد سيضرب غداً» وإن أريد به غير معناه أي بأن أردت أن تصفه الآن بضربه غداً كما يأتي آنفاً كان مجازاً، وهكذا «ضارب

أمس» ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن فذلك مستحيل إلى أن قال: فإن أردت أن تصفه الآن بضربه في غد كان مجازاً ا هـ. وفيه فوائد منها: أنه يخرج منه مسألة أخرى وهي أنه إذا استعمل الوصف في الزمان، فإن أريد به ذات لها هذا الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة كما في «زيد ضارب غداً» أو «أمس» إذا أريد بضارب أنه يقع منه الضرب غداً أو وقع منه الضرب أمس كما أفاد ذلك قوله «وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة»، وإن أريد به ذات لها هذا الوصف الآن أي متصفة الآن بهذا الوصف الذي سيقع أو الذي وقع فهو مجاز كما أفاد ذلك قوله «فإن أردت أن تصفه الآن الخ» وحينئذ فالحاصل أن الوصف إن لم يستعمل في الزمان كان متناولاً حقيقة عند الإطلاق لكل من قام به ذلك الوصف، سواء قام به الآن أو في الماضي أو المستقبل، وإن استعمل في الزمان، فإن أريد به المتصف بذلك الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به في الحال فهو حقيقة وإلا فمجاز كأن يراد معنى ضارب الآن أنه سيضرب أو لأنه ضرب فتأمل ذلك. ومنها أنه لا فرق في كون الوصف حقيقة في حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق بين أن يكون محكوماً عليه أو محكوماً به، وأما التقييد بالمحكوم عليه فيما حكاه الشارح عن المصنف ووالده بقوله «وقال المصنف تبعاً لوالده في دفع السؤال» إلى قوله «وإن تأخر النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوماً عليه» فليس للفرق بينهما بل لأن القرافي أخرجه عن اعتبار الحال فيه في كونه حقيقة بناء على ما فهمه من أن المراد حال النطق فهو عنده حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك وبينا أن الحال معتبر في كونه حقيقة أيضاً لكن المراد حال التلبس وإن تأخر عن حال النطق.

ثم رأيت شيخ الإسلام قال ما نصه: قوله «فيما إذا كان محكوماً عليه» قيد في تأخر نظر الجواب القرافي عن سؤاله وإلا فالأحسن الإطلاق ا هـ. والأمر كما قال إذا تقرر ذلك فقول المصنف «والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ» ليس معناه بقاءه في حال النطق ولا في حال ما مطلقاً كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل في المعنى، بل معناه بقاؤه هو أو آخر أجزائه في الحال الذي يكون الإطلاق باعتباره. وحاصله أنه يشترط كون الإطلاق باعتبار حال وجود المعنى أو آخر أجزائه فظهر بما لا مزيد عليه للعاقل المتمهل الطالب لصريح الحق صحة ما قاله المصنف تبعاً لأبيه وأنه لا منافاة بين قوله «والجمهور الخ» وما بناه عليه في قوله «ومن ثم الخ» وأن لا منشأ لاعتراض الشيخ إلا ما يتوهم من ظاهر العبارة وظنه أن الحال الذي يعتبر البقاء فيه منحصر في حال النطق ومطلق الحال وليس الأمر كذلك إذ قد بقي قسم آخر وهو الحال الذي يكون الإطلاق باعتباره وبالنظر إليه وهذا حال مخصوص لا يجب أن يكون حال النطق ولا هو مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذي لا يكون حال النطق ولا يكون الإطلاق باعتباره، وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لأنه مبني على تقديرين لم ينحصر الأمر

فيهما وليس واحد منهما مراداً. فإن قيل هذا الذي قررت به كلامه وقوله «والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ» صحيح في نفسه لكن حمل عبارته عليه لا يخلو عن بعد قلنا: لو سلمنا ذلك كان غاية الأمر ارتكاب مسامحة في العبارة، فإن رد الاعتراض إليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب المحصلين ولا التفات إليها بين المحققين ولا منشأ للتوقف في أمثال ذلك إلا عدم الإلف بصنيع الأئمة ومحققيهم. ألا ترى أنه كثيراً ما يعترض صاحب التخليص مثلاً على السكاكي أو الشيخ عبد القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها إلا بغاية التكلف في تأويل عبارتهما، ومع ذلك يحمل السعد تلك العبارات على محامل صحيحة وإن كانت في غاية البعد من العبارة ومع ذلك ينسب المعترضين إلى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها، فمن كان في شك من ذلك فليتصفح المطول ونحوه يقف من ذلك على العجب العجاب.

فإن قلت: قد اشتهر أن المراد لا يدفع الإيراد قلت: لا اعتبار باشتهار ذلك ولا التفات إليه عند أئمة التحقيق كما رأيت مع أنه إن أريد بكونه لا يدفع الإيراد أنه لا يدفع الإيراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فهذا مسلم ولا يضرنا، أو أنه يقتضي فساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعاً وكيف لا وكثيراً ما يقع في كلام الصادق ما لا يراد ظاهره بل ما لا تصح إرادة ظاهره فليتأمل. والحاصل أنه إن أورد الاعتراض على الوجه الذي أورده الشيخ أبطلناه بما بيناه، وإن رد إلى هذه المناقشة اللفظية كان مما لا التفات إليه ولا اعتماد بين المحصلين عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أطال به الشيخ في هذه القولة والتي بعدها، فقوله «وفيه نظر لأن البقاء المشترط إن كان هو حال الإطلاق أي النطق الخ» يقال عليه كما أشرنا إليه ذلك البقاء ليس هو البقاء حال النطق ولا حالاً ما بل هو البقاء في الحال الذي يكون الإطلاق باعتباره وبالنظر إليه، ومعنى ذلك أنه يعتبر عرف الإطلاق على المحل باعتبار حال وجود المعنى أو جزئه الأخير في ذلك المحل، سواء كانت تلك الحال مقارنة لزمن الإطلاق أو لا، وهذا قطعاً ليس خلاف الإجماع ولا نقيض قوله «حال التلبس» بل هو عين قوله «حال التلبس» وإنما الذي هو خلاف الاجماع ونقيض قوله «حال التلبس» كون المشتق حقيقة باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد للمصنف ولا دل عليه كلامه كما تبين بما لا مزيد عليه. ومن هنا يظهر لك ما في قوله «فاللازم أن المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده» من الإجمال لأنه كما لا يخفى مما بيناه أنه إن أطلق عليه باعتبار حال التلبس فهو حقيقة، سواء كان الإطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده، وإن أطلق عليه باعتبار غير حال التلبس كان مجازاً، سواء كان الإطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده، والتقدير الأوّل هو الذي أراده المصنف كما تحققته مما حررناه فتفطن ولا تكن من الغافلين. وقوله «فيكون المشتق المطلق على من سيتلبس بالمعنى مجازاً قبل التلبس» حقيقة حاله ولا قائل به يقال عليه هذا تحريف على المصنف لا

فإن كان محكوماً عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقاً. وقال المصنف تبعاً لوالده في دفع السؤال: إن المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوماً عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضاً فقط فأبقيا المسئلة على عمومها وغيرها كالإسنوي سلم للقرافي تخصيصها.

---

يتفرع على مقصوده ولا يوافقه كما علم مما قررناه بما لا مزيد عليه، بل الذي يتفرع عليه ويوافقه أن المشتق الذي أطلق قبل زمن التلبس إن كان إطلاقه باعتبار غير حال التلبس اكتفاء بحصول التلبس في المستقبل فهو مجاز أبداً وإن جاء حال التلبس لأن إطلاقه ليس باعتبار حال التلبس، وإن كان إطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر إليها فهو حقيقة أبداً قبل مجيء حال التلبس وبعدها، وليس في هذا دعوى أن بقاء المشتق ثابتاً على الألسنة وفي الصحف إلى حال التلبس نطق به، ولا تسليم ما قاله القرافي كما هو جلي لا سترة به، وعند ذلك يتضح سقوط ما رتبه الشيخ على ما ذكر فعليك بإحسان التأمل والتفطن لما بيناه لك من مقصود المصنف الذي خفي على الشيخ وجمع فوقعوا في حيص بيص وقالوا ما قالوا مما هو هباء منثور أو زخرف زور والله هو الموفق للصواب.

ثم رأيت الكوراني قال ما نصه: ثم الحال المعتبر في كون اسم الفاعل حقيقة هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والإخبار مثلاً لا حال النطق كما توهمه بعضهم وبنى عليه إشكالاً بالزاني والسارق في زماننا بعد انقطاع الوحي يجلد ويقطع مع أنه لم يكن حال الخطاب موجوداً. وأجاب عن هذا الإشكال بأن النزاع في اسم الفاعل واشتراط البقاء فيه إنما هو فيما إذا كان محكوماً به، وأما إذا كان محكوماً عليه كقوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [النور: ٢] فهو حقيقة مطلقاً وهذا كلام من لا تحقيق عنده. أما أولاً فلأن الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للإطلاق حقيقة أم لا، ولا ريب في أن كون اللفظ محكوماً عليه أو محكوماً به لا دخل له في هذا لا نفياً ولا اثباتاً. وأما ثانياً فلأن وجوب الحكم في مسألة الزاني والسارق ليس مبنياً على أن الصفة في النصين المذكورين وقع محكوماً عليه وأنه حقيقة مطلقاً، بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله «في السائمة زكاة» مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للإجماع. وأما قوله «بخلافه فيما إذا كان محكوماً به كقولنا زيد زان أو زيد سارق مع أنه كلام مخترع» لم يقل به أحد لم يجد نفعاً لأنه إذا قامت البينة عند الحاكم بأن زيداً سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بأنه مجاز في الماضي فأي فائدة شرعية يعتد بها في هذه التفرقة وقد حققنا لك المقام بما لا مزيد عليه فاعتمده والله الموفق. هذا كلام الكوراني وهو وإن وافقنا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدماته ما لا يخفى على المتأمل العارف قوله: (فإن كان محكوماً عليه الخ) قال شيخنا العلامة: هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته

فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل، سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر أو المستقبل ا هـ. وأقول: كل من دعوى حقية ما ذكر ومن نفي الشك فيه ومن التمسك بقول المناطقة المذكور مما لا شك في أنه بمراحل عن الحق.

أما أولاً فقول المناطقة المذكور لا دلالة فيه لما زعمه لأن حاصل هذه العبارة التي نقلها عنهم كما ترى أن المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى أو ما يأتي وليس في هذا أن إطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان الإطلاق في حال عدم الإتصاف باعتبار عدم الإتصاف، بل يجوز أن يكون مرادهم أنه حقيقة في كل متصف ولو فيما مضى أو يأتي لكن باعتبار حال الإتصاف وملاحظته، وهذا عين ما قاله المصنف على ما قررناه وحررناه فتأمله وتفطن له وعض عليه بالنواجذ واعرف الرجال بالحق، وإياك أن تعوّد نفسك معرفة الحق بالرجال.

وأما ثانياً فقد صرح الأصفهاني شارح المحصول ذلك الإمام الخبير بالمنطق وغيره بأن قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقاً للغة حيث قال في هذا المبحث من شرح المحصول ما نصه: نعم قال ـ أي ابن سينا ـ إن الاصطلاح في علم المنطق في قولنا كل «ج ب» أنا لا نعني به ما هو «ج» دائماً أو في الحال أو في وقت معين بل هو أعم من ذلك وهو أنه ما يصدق عليه أنه «ج» سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال أو دائماً أو غير دائم. فهذا ما اصطلح عليه، فعلى هذا إذا قال الإنسان الضارب متحرّك لا يلزم أن يكون ذلك حكماً على الضارب في الحال بل على ما صدق عليه الضارب، سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو في المستقبل أو في الحال، ومن المعلوم أن الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم الاصطلاح المنطقي أن يكون موافقاً للأوضاع اللغوية إلا إذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة، وأبو علي لا يدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين. ا هـ كلام الأصفهاني. لكن إذا حملنا عبارتهم هذه على ما قررناه فيها كما تقدم آنفاً كان موافقاً لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفاً للغة فتأمله.

وأما ثالثاً فكون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شيء ذكره العلامة قطب الدين في شرح الشمسية لكنه بين في شرح المطالع أنه ليس على ظاهره فإنه قال: مراد الشيخ أن اتصاف ذات «ج» بمفهوم «ج» بالفعل إنما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل متصفاً به لا بحسب الخارج. قال بعضهم: ولا يخفى عليك أن هذا لا يستلزم أن يكون النزاع بينهما أي بين الشيخ والفارابي الذاهب إلى اعتبار الصدق باعتبار الإمكان لفظياً، نعم يلزم أن يكون الفرق بينهما بالاعتبار مثلاً إذا قلنا كل إنسان أسود كذا دخل فيه الرومي عند الفارابي وعند الشيخ إذا فرض العقل أسود بالفعل ا هـ. ولا يخفى عليك أنه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضاً صار حاصل قول المناطقة المذكور أن المعتبر في وصف الموضوع

(وقيل إن طرأ على المحل) للوصف (وصف وجودي يناقض) الوصف (الأوّل) كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود (لم يسم) المحل (بالأوّل) أي بالمشتق من اسمه (إجماعاً) والخلاف في غير ذلك والأصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس في المشتق) الذي هو دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالأسود (إشعار بخصوصية تلك (الذات) من كونها جسماً أو غير جسم لأن قولك مثلاً الأسود جسم صحيح ولو أشعر الأسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلافاً لثعلب وابن فارس) في نفيهما وقوعه (مطلقاً) قالا: وما يظن أنه مترادف كالإنسان والبشر فمتباين بالصفة فالأول باعتبار النسيان أو أنه يأنس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة

---

فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومي في قولنا «كل أسود كذا» إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الأزمنة، ومن البديهي لكل عاقل أن صدق نحو الأسود على الأبيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفاً للغة مما لا بد منه على هذا، ولهذا لما وجه السيد ظاهر ما في شرح الشمسية عن الشيخ بقوله: إنما عدل الشيخ عن مذهب الفارابي واعتبر مع الإمكان الثبوت بالفعل لأن الاقتصار على مجرد الإمكان مخالف للعرف واللغة، فإن الأسود إذا أطلق لم يفهم منه عرفاً ولغة شيء لم يتصف بالسواد أزلاً وأبداً وإن أمكن اتصافه به ا هـ. اعترض بعضهم على قوله «مخالف للعرف واللغة الخ» بقوله فيه أنّ الظاهر أن هذا مشترك الإلزام على ما حققنا به كلام الشيخ يعني ما تقدم عن شرح المطالع إذ لم يفهم من الأسود إذا أطلق عرفاً ولغة شيء لم يتصف بالسواد أزلاً وأبداً وإن فرضه العقل متصفاً به ا هـ. فاعجب غاية العجب بعد هذه الأمور الثلاثة القاطعة على بطلان تمسك الشيخ بقول المناطقة المذكور من قول الشيخ «هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة الخ» فيا ليت شعري كيف يسوغ لعاقل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قررناه فيه على ما زعمه من الحقية ونفي الشك فيه لكن لا منشأ لذلك إلا التساهل في التأمل مع عدم مراجعة كلام الأئمة وعدم الاحاطة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم في ذلك والاقتصار على بادرة الفهم الموافقة للمحبوب من الاعتراض فتأمله ولا تكن من الغافلين.

قوله: (وقيل إن طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الأوّل) أقول: احترز بالوجودي عن العدمي كالسكوت أي ترك الكلام بعد الكلام ولكونه يناقض الأوّل عما لا يناقضه كالتكلم في القيام مثلاً فإن التكلم لا يناقض القيام لاجتماعه معه قوله: (والأصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق) اعترضه الكمال بما أوضح شيخ الإسلام سقوطه فراجعه قوله: (قالا وما يظن أنه مترادف فمتباين بالصفة الخ) يرد عليه أنا نقطع بأن العرب تطلق الإنسان حيث لا يخطر

أي ظاهر الجلد. وإنما صرّح بالمخالف الذي أبهمه غيره لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافاً (للإمام) الرازي في نفيه وقوعه (في الأسماء الشرعية) قال: لأنه ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه في النظم والسجع مثلاً.

وذلك منتفٍ في كلام الشارع. واعترض عليه المصنف كالقرافي بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع. ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية والشرعية ما وضعها الشارع كما سيأتي (والحد والمحدود) كالحيوان الناطق والإنسان (ونحو حسن بسن) أي الاسم وتابعه

---

ببالها معنى النسيان والإنس والبشر حيث لا يخطر ببالها معنى بدو البشرة وذلك يقتضي عدم اعتبار ذلك في المغنى وإلا لم يتصور إطلاقهم له واستعماله في معناه من غير ملاحظة مع أنه جزء المعنى على هذا التقدير، ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئه قوله: (وذلك منتف في كلام الشارع) أقول: من فوائد الترادف أن أحد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الآخر وذلك متأتٍ في كلام الشارع لاعتبار الفواصل في كلامه من غير محذور، بل قد يقتضيها البلاغة، وغاية الأمر أنا لا نسمي ذلك سجعاً لكن هذا أمر آخر وراء تحقق الفائدة قوله: (ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال ما نصه: عرفوا الشرعية باللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى إلى آخر ما أطال به المختتم بقوله فجعلها عرفية جرى على قول القاضي ويلزمه نفي الحقيقة الشرعية أصلاً فليتأمل انتهى. وأقول: لا ريب لعاقل مع أدنى تأمل وإنصاف في أنه ليس النزاع في جميع الألفاظ المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأنّ منها ما يعلم أنه من اصطلاحهم لا وضع للشارع فيه قطعاً، فالاعتراض على الشارح بأن لفظ الفرض وما عطف عليه من الألفاظ المتداولة الخ إنما يصح إذا اثبت أن لفظ الفرض وما عطف عليه من تلك الألفاظ التى وقع النزاع فيها ودون إثبات ذلك خرط القتاد، بل تقرير الأئمة لمسألة ترادف الفرض والواجب دال على أن ذلك ليس مما ذكر بل كلام بعضهم مصرح بذلك كالإسنوي فإنه قال: ادعوا أي الحنفية المفرقون بين الفرض والواجب أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة والشرع ما يقتضيه، وإن كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح انتهى. وفي حواشيه للعلامة ابن جماعة ما نصه: الترادف خلاف الأصل فدعوى الترادف محوج إلى الدليل أيضاً، وحينئذ يقال الترادف لغوي ودليله النقل وما هو أو اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح انتهى فتأمل وتمهل وتعقل قوله: (والحد والمحدود) أقول: دل تقرير الشارح هنا على أنه لا تفاوت بين الحد والمحدود إلا بالإجمال والتفصيل، وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أرباب هذا الفن مرادف للمعرف فيتناول ما يسمى رسماً وهو التعريف بالعرضيات ودعوى أنه لا تفاوت بين العرضيات المذكورة في الرسم والمعرف كالإنسان إلا بالإجمال والتفصيل في غاية البعد إذ عرضيات الشيء لا يتصور كونها تفصيلاً لحقيقته إلا أن يجاب بأن المراد بالحد هنا مقابل الرسم، أو بأن المراد بالمحدود في الرسم

كعطشان نطشان (غير مترادفين) أي غير متحدي المعنى (على الأصح) أما الأول فلأن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلاً، والمحدود أي اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالاً والمفصل

---

الشيء باعتبار وجهه لا باعتبار كنهه، ثم رأيت السيد في حواشي العضد قال: قوله «زعم قوم أن الحد الخ» يريد الحد الحقيقي كما دل عليه الجواب ولأن اللفظي مرادف ودعوى الترادف في الرسمي بعيدة جداً انتهى.

قوله: (ونحو حسن بسن أي الاسم وتابعه) فيه أمران: أحدهما أنه قال القطب الشيرازي في شرح مختصر ابن الحاجب: هما أي التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه انتهى. ولم يزد صاحب النقود والردود على نقله عنه وقضيته التردد في أن التابع موضوع لمعنى الأول أولاً. وفي نكت المنهاج للعراقي ما نصه: الفرق بينهما أي التأكيد والتابع من أوجه: أحدها أن التأكيد يفيد مع تقوية الأوّل عدم إرادة المجاز بخلاف التابع. ثانيها أن التابع يشترط أن يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد. ثالثها أن المؤكد له مدلول في نفسه بخلاف التابع فإنه في نفسه مهمل انتهى. لكن يخالف وجهه الأوّل ما سيأتي عن الدماميني من أنه من قبيل التأكيد اللفظي مع قرل المختصر كالمطول أو دفع توهم التجوز أي التكلم بالمجاز نحو «قطع اللص الأمير الأمير أو نفسه أو عينه» لئلا يتوهم أن القاطع بعض غلمانه أو لدفع توهم السهو نحو «جاءني زيد زيد» لئلا يتوهم أن الجائي غير زيد، وإنما ذكر زيد على سبيل السهو انتهى إلا أن يستثنى هذا من التأكيد اللفظي فليتأمل وفي العضد: لأن نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شيء بخلاف عطشان انتهى. وقول الشارح الآتي لا يفيده المعنى بدون متبوعه كقول العضد ولو أفرد لم يدل على شيء يدل على دلالته على المعنى إذا كان مع متبوعه وأدل على ذلك مما ذكر القول بالترادف، والثاني أن هذا التابع هل يقصر على السماع أو ينقاس فيه نظر ولعل المراد الأول قوله: (فلأن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلاً الخ) عبارة العضد إذا الحد يدل على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود. قال السيد: قوله «إذ الحد يدل على المفردات» أي على أجزاء المحدود بأوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية بخلاف المحدود فإنه يدل عليها بوضع واحد فدلالته إجمالية، فهما وإن دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وإنما اختار اتحاد المعنى في الحد والمحدود دون ما ذهب إليه غيره من اختلافه فيهما لدلالة المحدود على الماهية والحد على جميع الأجزاء نظراً إلى اتحاد الماهية وجميع الأجزاء بحسب الحقيقة، وأما الاختلاف بالإجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع إلى الدلالة لا إلى نفس المدلول في ذاته انتهى قوله: (والمحدود أي اللفظ الدال عليه) قال الكمال: لما كان الحد هو اللفظ المعرف للماهية إلى آخر كلامه. وأقول: الحد بالحقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو مبين في محله، فالأولى أن يقال لما كان الحد قد يطلق أيضاً على اللفظ بخلاف المحدود تعرض لبيان أن المراد بالمحدود هنا اللفظ الدال عليه لأنه يوصف بالترادف، وسكت عن بيان أن المراد

غير المجمل ومقابل الأصح يقطع النظر عن الإجمال والتفصيل. وأما الثاني فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده، والقائل بالترادف يمنع ذلك. (**والحق إفادة التابع التقوية**) للمتبوع وإلا لم يكن لذكره فائدة، والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه ومقابل هذا كما أشار إليه قول البيضاوي والتابع لا يفيد عقب قوله التأكيد يعني المؤكد يقوي الأول وكأنه أراد ما في المحصول أن التابع وحده لا يفيد أي المعنى يعني بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن

---

بالحد اللفظ لأن إطلاقه بهذا المعنى معهود ظاهر مع أن ذلك لا يخلو عن شيء لأن حقيقة الحد المعنى فكان يليق التنبيه على أن المراد به اللفظ دفعاً للتوهم.

قوله: (**ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده**) قال شيخنا الشهاب: لو قال افادته المعنى كان أخصر وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخ فليتأمل انتهى وأقول: هذا الإيراد سهو ظاهر منشؤه توهم أن كلا الأولى والثانية عبارتان عن معنى واحد وهو سهو قطعاً بل معناهما متباين، فإن الأولى عبارة عن الأفراد التي كل واحد منها مجموع لفظين متحدي المعنى، والثانية عبارة عن الأفراد التي هي اللفظان المذكوران، فمجموع لفظ الإنسان ولفظ البشر فرد واحد من أفراد الأولى، ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من أفرادها وهكذا، ولفظ الإنسان وحده فرد واحد من أفراد الثانية، ولفظ البشر وحده فرداً آخر من أفرادها وهكذا فمعنى عبارته أن من شأن كل مجموع لفظين متحدي المعنى إفادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى وحده، ولو قال ومن شأن كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما زعم الشيخ أن ذلك أخصر وأوضح كان معناه أن من شأن كل مجموع لفظين متحدي المعنى إفادة ذلك المجموع المعنى وحده، وهذا لا يفيد المطلوب الذي هو أن كلاً من جزأي ذلك المجموع يفيد المعنى وحده فتأمله قوله: (**والقائل بالترادف يمنع ذلك**) قال شيخ الإسلام: أي كون التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه الخ انتهى. فجعل المشار إليه قوله إن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه والذي يظهر أنه قوله «ومن شأن كل مترادفين الخ» قوله: (**والحق إفادة التابع التقوية**) أقول: صرح الدماميني في شرح التسهيل بأن هذا التابع تأكيد لفظي وأورده على تعريف التأكيد اللفظي بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فإن هذا تأكيد لفظي وليس عين اللفظ الأول ولا مرادفاً له أي على الأصح، فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف. فإن قلت فصار كالتأكيد الخ يخالف ذلك إلا أن يريد التأكيد المعنوي لا مطلق التأكيد ولا اللفظي وإلا فهذا منهما فليتأمل قوله: (**إن التابع وحده لا يفيد أي المعنى**) فيه أمران: الأول أنه ليس فيه إيضاح بأنه في نفسه مهمل أولاً وقد سبق ما فيه، والثاني أن الكمال ساق عبارة المحصول وقال عقبها وظاهرها يوافق ما قاله المصنف فإن أراد بقوله ما قاله المصنف ما قاله من أن الحق إفادة التابع التقوية، ويكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت عن التقوية لا نافٍ

إفادة التقوية لا نافٍ لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أي اللفظين المتحدي المعنى (مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه) أي يصح ذلك في كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان الآخر في الكلام إذ لا مانع من ذلك (خلافاً للإمام) الرازي في نفيه ذلك (مطلقاً) أي من لغتين أو لغة قال لأنك لو أتيت مكان «من» في قولك مثلاً «خرجت من الدار» بمرادفها بالفارسية أي «أز» بفتح الهمزة وسكون الزاي لم يستقم الكلام أي لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل. قال: وإذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله

---

لها، فهذا بعد تسليم أن ظاهرها ما ذكره إنما يرد على الشارح لو أراد بضمير الغيبة في قوله «فهو على هذا ساكت» الإمام في المحصول وهو ممنوع بل أراد به البيضاوي على أنه على ذلك التقدير لا ينبو ظاهر عبارته عن تأويل الشارح بل يوافقه كما هو ظاهر، وإن أراد بقوله «ما قاله» ما أشار إليه من المخالفة في إفادة التقوية فيتوجه عليه أن قول الإمام في تلك العبارة بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه ظاهر في تأويل الشارح إن لم يكن صريحاً فيه إذ لو كان المراد نفي إفادة التقوية استوى التابع والتأكيد في ذلك إذ التأكيد وحده لا يفيد التقوية إذ افادته إياها فرع انضمامه إلى غيره. فإن قلت يرد على تأويل الشارح أن مقتضاه أن التابع يفيد المعنى إذا تقدم المتبوع وهذا ينافي ما تقدم عن العراقي أنه في نفسه مهمل قلت: لا نسلم المنافاة إذ لا يلزم من إهماله في نفسه إهماله مع غيره بل قول العراقي في نفسه احتراز عنه مع غيره فليتأمل.

قوله: (وكأنه أراد ما في المحصول الخ) قال الكمال: وإيراد البيضاوي قوله «والتابع لا يفيد» عقب قوله «والتأكيد يقوي الأول» ظاهر في أن المراد أن التابع نحو «بسن وليطان» لا يفيد شيئاً لا تقوية ولا غيرها انتهى. وأقول: وكأنه يريد رد تأويل الشارح بقوله «وكأنه أراد الخ» ويرد عليه أن ما زعمه من الظهور معارض بأن الظاهر إرادة البيضاوي ما في أصله وهو المحصول ولا خفاء أن قول المحصول أن التابع وحده لا يفيد ظاهر في أن المراد أنه لا يفيد المعنى ولم يرد أنه لا يفيد التقوية إذ لا يتخيل أحد أنه وحده يفيد التقوية لا يقال: يرد هذا أنه لو أراد أنه لا يفيد المعنى وحده دل على أنه مع الانضمام يفيد المعنى وقد تقدم أنه مهمل لأنا نقول: إهماله غير مقطوع به، وقد تقدم في كلام القطب التردد في أنه موضوع للمعنى فجاز أن يكون الإمام قائلاً بوضعه للمعنى وأنه يدل عليه عند الانضمام فليتأمل قوله: (فهو على هذا ساكت عن إفادة التقوية لا نافٍ لها) أقول: يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بأن مقصود الشارح أن كلام البيضاوي غير متعين للمخالفة ومقصود المصنف أنه يوهم المخالفة فإن أرادها فالحق خلافه فليتأمل قوله: (وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أي بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر في نحو السجع والنظم قوله: (خلافاً للإمام الرازي في نفيه ذلك مطلقاً) قال شيخنا الشهاب: ينظر هل ذلك من سلب العموم أو عموم السلب انتهى. وأقول: قد يقتضي احتجاج الإمام الثاني لأن حاصل احتجاجه احتمال المانع وهو جارٍ في كل

في لغة أي لا مانع من ذلك وقال: إن القول الأول أي الجواز الأظهر في أوّل النظر والثاني الحق (و) خلافاً (للبيضاوي) والصفي الهندي في نفي ما ذكر (إذا كانا) أي الرديفان (من لغتين) لما تقدم أمّا ما تعبد بلفظه كتكبيرة الإحرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد «ويكن» قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضمير بلفظه للآخر* (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي (واقع) في الكلام جوازاً (خلافاً لثعلب والأبهري والبلخي) في نفيهم وقوعه (مطلقاً) قالوا: وما يظن مشتركاً فهو إما حقيقة ومجاز أو متواطئ كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها، وكالقرء موضوع للقدْر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من «قرأت الماء في الحوض» أي جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم وما هنا عن الثلاثة أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج أنهم أحالوه (و) خلافاً (لقوم) في نفيهم وقوعه (في القرآن قيل والحديث) أيضاً

---

مادة وقد يشكل ذلك بأنه قد يستلزم امتناع استعمال أحد المترادفين فيه مطلقاً إذ ما من معنى يستعمل فيه أحدهما إلا ويحتمل المانع من استعماله فيه قوله: (فلم لا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من ذلك) أقول: هذا إنما يفيد ثبوت الاحتمال فكيف يحتج به على الجزم بالنفي كما أفاده قول المصنف والشارح في نفيه ذلك مطلقاً فليتأمل قوله: (مسألة المشترك واقع في الكلام جوازاً خلافاً لثعلب والأبهري والبلخي في نفيهم وقوعه) فإن قيل قول الشارح جوازاً يصير المعنى أن المشترك يجوز وقوعه أي يمكن بالإمكان الخاص وقوعه بدليل قوله الآتي وقيل واجب الوقوع وقوله وقيل ممتنع الوقوع وحينئذ يتوجه الإشكال بأن قوله «خلافاً الثعلب الخ» إن أريد به خلافاً لهم في نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح في نفيهم وقوعه لم تصح المقابلة حينئذ لأن نفي نفس الوقوع لا ينافي مجرد جواز الوقوع فلا يقابله، وإن أريد به خلافاً لهم في جواز الوقوع فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول حينئذ داخل في قوله الآتي، وقيل ممتنع فلا وجه لافراده عنه وجعله قولاً آخر قلنا: لا نسلم أن قوله جوازاً يصير المعنى ما ذكر بل المعنى أنه واقع بالفعل وأن كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الإمكان الخاص، فالمدعى أمران نفس الوقوع وكيفيته المذكورة، فقوله «خلافاً لثعلب الخ» معناه خلافاً لهم في نفيهم نفس الوقوع وهذا يقابل الأمر الأول وهذه مقابلة صحيحة لأن نفي الوقوع يقابل الوقوع وقوله «وقيل واجب الوقوع» يقابل الأمر الثاني وقوله «وقيل ممتنع» يقابل كلا الأمرين فليتأمل.

قوله: (للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع) أقول: الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر إذ الحيض الدم المخصوص أو خروجه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك فقضية ذلك أن لا يطلق القرء حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل فليتأمل قوله: (أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج) أي أقرب من حيث الصحة عنهم قوله: (فيطول)

قالوا: لو وقع في القرآن لوقع إما مبيناً فيطول بلا فائدة، أو غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن ذلك، ومن نفى الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين ويفيد إرادة أحد معنييه مثلاً الذي سيبين وذلك كافٍ في الإفادة ويترتب عليه في الأحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان، فإن لم يبين حمل على المعنيين كما سيأتي (وقيل) هو (واجب الوقوع) لأن المعاني أكثر من الألفاظ الدالة عليها، وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا ولكل من معنييه مثلاً لفظ يدل عليه (وقيل)هو (ممتنع) لإخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع. وأجيب بأنه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي أو الإجمالي المبين بالقرينة فإن انتفت حمل على المعنيين كما سيأتي (وقال الإمام) الرازي هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشيء وانتفائه إذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل في العقل. وأجيب بأنه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما* (مسئلة المشترك يصح) لغة (إطلاقه على معنييه) مثلاً (معاً)

---

قال شيخنا العلامة في لزوم الطول نظر إذ البيان قد يتحقق بدونه إذا كان الحكم المنوط خاصاً بالمراد كقولك «شربت من العين» انتهى أقول: ولو سلم ففي لزوم عدم الفائدة نظر إذ في البيان فائدة الإجمال والتفصيل وهي من الفوائد المعتبرة، والحاصل انا لا نسلم لزوم الطول ولو سلمنا فلا نسلم عدم الفائدة، نعم قد يريد الخصم الجزئية أي فقد يطول فلا يرد عليه نظر الشيخ قوله: (وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين الخ) أقول: وباختيار أنه وقع مبيناً والفائدة ما ذكرناه على التسليم قوله: (الذي سيبين) أقول: أو الذي لا يبين وإن لم نقل بحمله على معنييه والفائدة حينئذ هي الفائدة في المتشابه على القول بأن الوقف على «إلا الله» فإن خالف الخصم في ذلك وإلا فلم فرق بينهما قوله: (وقيل هو ممتنع) هلا قال مطلقاً لمقابلة قول الإمام الآتي كما قال في الأوّل لمقابلة لقول الثاني قوله: (وأجيب بأنه يفهم بالقرينة الخ) أقول: أو لا يفهم بالقرينة وإن لم نحمله على معنييه والفائدة حينئذ هي الفائدة في المتشابه المذكور، ولا نسلم أن المقصود من كل وضع فهم المراد بدليل المتشابه على القول المذكور قوله: (المبين بالقرينة) لا يخفى ما فيه من المسامحة فإن صفة للفهم الإجمالي والمبين بالقرينة ليس هو الفهم بل المفهوم، فلو أبدل ذلك بقوله المستند إلى القرينة كان أوضح قوله: (حاصل في العقل) يمكن أن يدفع بأن حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه إرادة أحدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ فتأمله قوله: (مسألة المشترك يصح اطلاقه على معنييه) فيه أمران:

الأوّل قال الشيخ الإسلام: أي سواء استعمل في حقيقته نحو «تربص قرءاً» أي طهراً وحيضاً أم في مجازيه أو حقيقته ومجازه نحو «لا اشتري» ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي انتهى. أقول: ينبغي أن يتأمل في هذا التعميم

.....................................................................................

مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مبحث العلم وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز انتهى. وقول الشارح في أول المسألة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي، وأما قوله «والثلاثة معلومة من كلامه الآتي» فالظاهر أنه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال: وكذا المجازان وحينئذ يتوجه عليه منع علمها من ذلك إذ هذا لا يدل على أن الحقيقة والمجاز والمجازين من قبيل المشترك بل سياقه صريح في أن ذلك ليس من قبيله خصوصاً مع ملاحظة كلام الشارح فليتأمل.

والثاني أنهم استدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ [الأحزاب: ٥٦] الآية. وجه الدلالة أن الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان، وبقوله تعالى ﴿ألم تر أنّ الله يسجد له من في السموات﴾ [الحج: ١٨] الآية. وجه الدلالة أنه نسب فيها السجود إلى العقلاء وغيرهم فما نسب لغير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة، وما نسب للعقلاء يراد به وضع الجبهة لا الانقياد وإلا لما قال ﴿وكثير من الناس﴾ لأن الانقياد شامل لجميع الناس. وأجيب عن الأول بأنه قد حذف الخبر للقرينة والأصل إن الله يصلي وملائكته يصلون، وبأن سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبيّ عليه الصلاة والسلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع، سواء كان معنى حقيقياً وهو الدعاء فالمراد والله أعلم أن الله تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير إلى النبي عليه الصلاة والسلام. ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال إن الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة أو كان معنى مجازياً كإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم إن اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به، ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع. وإنما قلنا لا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع لأنه لو قيل إن الله يرحم النبيّ والملائكة يستغفرون له يأيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة، ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبيينهم اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند إليه لأنه يفهم أن المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا انّ معناه مختلف وضعاً. وعن الثاني بأنه يجوز أن يراد بالسجود المنسوب للعقلاء الانقياد أيضاً، وقولكم الانقياد شامل لجميع الناس ممنوع لأن الكفار لا سيما المتكبرون منهم لا يمسهم الانقياد أصلاً وبأنه لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة على أن محكم التنزيل ناطق بهذا، وقد صح أن النبيّ ﷺ سمع تسبيح الحصى، وقوله تعالى ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء: ٤٤] محقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فإن قوله ﴿لا تفقهون﴾ لا يليق بهذا المعنى، فعلم أن وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره إلا منكر خوارق العادات. ورد الأول بأن الإضمار خلاف الأصل أي فخلافه أرجح

.................................................................................................................

والأخذ بالأرجح أرجح ومثل ذلك كافٍ في هذا المطلب الظني وبمثله يرد ما قيل في الدليل الثاني من أن قوله «وكثير من الناس» على حذف الفعل أي ويسجد له كثير من الناس، والثاني بأن دعوى الركاكة ممنوع وإنما يصح لو لم يكن بين المعاني المذكورة أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركاكة في مثل قولنا «إن السلطان قد اطلق زيد أو الأمير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعية» فكذا المراد هنا ان الله يرحم النبيّ عليه الصلاة والسلام ويوصل إليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه وملائكته يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه.

قلت: وأما فهم اتحاد المعنى من تبيين اختلافه باعتبار اختلاف المسند إليه، فإن أريد أن الاتحاد احتمال مرجوح فمسلم ولا يضر في ثبوت هذا المطلب الظني، وإن أريد أنه المتبادر من اللفظ فهو مكابرة صريحة لا يلتفت إليها لظهور أن المتبادر من ذلك التبيين إنما هو وضع الصلاة لتلك الخصوصيات، ولهذا لما نقل بعض المحققين عن أبي العالية وابن عباس رضي الله عنهم أنها من الله ثناء، وإظهار شرف ومن غيره طلبه ثم قال: وهذا الطلب عين الثناء والتعظيم فيكون مشتركاً معنوياً. قال شيخنا الشريف: إنما يتم هذا إن لم تكن موضوعة لخصوص الطلب كما هو الظاهر إلا أن يرجح ما ذكر بأنه لما ثبت الوضع للثناء والأصل عدم الاشتراك فيحمل ما ذكر على مجرد تخصيص شرعي انتهى. والثالث بأنه إن أريد بالانقياد امتثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام المجيب فهو لا يصح في غير المكلفين، وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة أعم من هذا أو ذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف، لكن أجيب عن ذلك بأن المراد مطلق الإطاعة لكن يقيد في كل مادة بما يناسبها، ففي العقلاء بأمر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير. والرابع بأنه بعيد لأن حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لم يكن ساجداً، ولو سلم فإثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات من الشمس والقمر وغيرهما مشكل، ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب أن يقال «ألم تر» وأما الحكم باستحالة السجود من الجمادات فلس باعتبار أن ذلك ليس في قدرته تعالى فإن هذا لا يتوهمه أحد بل باعتبار أنه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالأرجل والبطش بالأيدي والنظر بالعين بخلاف التسبيح فإنه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بإيجاد القدرة الإلهية كما روي عن الحصى والجذع، وكذا شهادة الأعضاء والجوارح. وما ذكره من أن محكم التنزيل ناطق بهذا إن أراد بالإشارة الإشارة إلى حقيقة التسبيح ففيه أن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الألوهية والوحدانية ونحو ذلك، فكيف يكون محكماً اللهم إلا أن يريد بالمحكم المتضح المعنى. وقوله ﴿ولكن لا تفقهون﴾ غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لأن معناه أن المشركين لا

بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك «عندي عين» وتريد الباصرة والجارية مثلاً «وملبوسي الجون» وتريد الأسود والأبيض «وأقرأت هند» وتريد حاضت وطهرت «مجازاً» لأنه لم يوضع لهما معاً وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد

---

يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لإخلالهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها والمناسب لحقيقة التسبيح إنما هو لا تسمعون. نعم أجاب بعضهم بأن حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقاً، وأما وضع الجبهة فمعتبر في سجود الصلاة. قال ابن الأثير في النهاية، سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الأرض ولا خضوع أعظم منه. ثم لما كان في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف وضع سائر جوانبه سمي سجوداً دون وضع سائرها.

قوله: **(بأن يراد به من متكلم واحد الخ)** أقول: هو ظاهر فيما سيظهر أنه محل النزاع وهو إرادة كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم قوله: **(لأنه لم يوضع لهما معاً وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر)** أقول: يرد على هذا الدليل أنه إن أريد بقوله «من غير نظر إلى الآخر» شرط عدم النظر إلى الآخر فهو ممنوع، وإن أريد به عدم شرط النظر فمسلم إلا أن ذلك لا يقتضي التجوز في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي، وسيزداد هذا الإيراد وضوحاً عند تقرير المنقول عن الشافعي الآتي وقد استدل ابن الحاجب كغيره بأنه يسبق منه إلى الفهم أحد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع. قال المولى سعد الدين: قيل المصحح علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر، أما أولاً فلأن الكلام في إرادة كل من المعنيين لا في إرادة المجموع الذي أحد المعنيين جزء منه، وأما ثانياً فلما سبق أن ليس كل جزء منه يصح إطلاقه على الكل بل إذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما إذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضاً كالرقبة للإنسان بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك. هذا وقد يمنع سبق أحد المعنيين من إطلاق المشترك بل إنما يدعي سبقهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه. ثم قال: القول بكونه مجازاً عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لأن كلاً منهما نفس الموضوع له انتهى. أي فلم يستعمل اللفظ إلا في الموضوع له من كل منهما واستعماله في الآخر معه لا يخرجه عن استعماله في الموضوع له كما ظهر مما ذكر ويأتي. وقال الكوراني بعد أن ذكر أن ابن الحاجب ذهب إلى هذا القول: وهذا ليس بشيء إذ قد قدمنا أن محل النزاع هو إرادة كل من المعنيين، ولا شك أن اللفظ موضوع للمعنيين بوضعين مختلفين ولم يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له. نعم لو أريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً إذ اللفظ لم يوضع للمجموع والفرق بين الكل الافرادي والمجموعيّ واضح يظهر لك في قولنا «كل الرجال يحمل هذه الصخرة» و «كل الرجال يشبعه هذا الرغيف» فالحق الذي لا محيد عنه هو ما ذهب إليه إمام الأئمة الشافعي عليه

**الواضع أو وضع الواحد نسياناً للأول (وعن الشافعي والقاضي) أبي بكر الباقلاني (والمعتزلة هو (حقيقة) نظراً لوضعه لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن)**

---

من الله الرحمة متواصلة إلى يوم الدين انتهى. ثم رأيت شيخنا العلامة قال: قوله «من غير نظر إلى الآخر» أي لا وجوداً ولا عدماً فيتحقق الوضع لكل منهما وجد الآخر معه أم لا، وكون الوضع حقيقة فيهما يتوقف على وضعه لكل منهما لا على وضعه لهما معاً كما قال انتهى. وأقول: إن أراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار إليه بهذا الكلام على القائل دون الشارح فلا إشكال، وإن أراد كما قال الشارح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لأن هذا الكلام ليس من عنديات الشارح بل لم يزد على حكايته عن أصحاب هذا القول الذي مشى عليه ابن الحاجب أيضاً واعتراض الحكاية خطأ كما تقرر في محله لكن كثيراً ما يحمل الشيخ على الوقوع في ذلك شغفه التهويل على كلام الشارح.

قوله: **(وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة نظراً لوضعه لكل منهما)** أقول: فيه إشارة إلى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعاً لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالاً في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك، لأنه لو كان موضوعاً لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق. وجه الدفع أن محل النزاع كما قرره الأئمة استعماله في كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة إنما يتوقف على كونه موضوعاً، فكل واحد من المعنيين والأمر كذلك. نعم قد اعترض على هذا بأنه إما أن يكون موضوعاً لكل منهما بشرط انفراده عن الآخر، وإما أن يكون موضوعاً له مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه إذ لا يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد بشرط الآخر وإلا لما صح استعماله في أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم. وعلى التقديرين يمتنع استعماله فيهما حقيقة. أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غير عند الاستعمال فدائماً لا يمكن إلا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادة هذا المعنى خاصة، واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب إرادته خاصة، فلو اعتبر الوضعان في إطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الإرادة، بل يلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة. وأجيب بأن هذا مغلطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في «ما زيد إلا قائم» إنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصوص منفرداً من بين الأشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في ﴿إياك نعبد﴾ نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل إنه

المعينة لأحدهما كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما (وعن القاضي) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (مجمل) أي غير متضح المراد منه. (ولكن يحمل عليهما احتياطاً وقال أبو الحسين) البصري (والغزالي يصح أن يراد) به ما ذكر من معنييه عقلاً (لا إنه) أي ما يراد من معنييه (لغة) لا حقيقة ولا مجازاً لمخالفته

---

لتخصيص المسند إليه بالمسند وخصصت فلاناً بالذكر أي ذكرته وحده، وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ، وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا ذلك المعنى وحينئذ فنختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر، وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة. قلت: وقد يشكل قول المجيب وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ بوضع المترادفين إذ لا يصدق الانفراد من بين الألفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الآخر إلا أن يراد من بين الألفاظ ولو في الجملة.

قوله: (كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما) في بعض الهوامش بخط بعض العلماء أنه مثال للتجرد عن القرائن، وقد يتوهم فساده لأن المصحوب بالقرائن المذكورة لا يصدق عليه التجرد عن القرائن وإنما هو نظير لكن هذا مدفوع بأن القرائن المعممة لهما غير المعينة لأحدهما فالمصحوب بالمعممة مجرد عن المعينة قوله: (فيحمل عليهما) قال شيخ الإسلام: فيه تجوز لأنه إذا كان ظاهراً فيهما انصرف إليهما فالمراد بحمله عليهما انصرافه لهما انتهى. وأقول: لعل الأولى أن المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك «والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع» انتهى. والعجب مما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال: وتسمية الشافعي له ظاهراً فيهما ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله القاضي عضد الدين قال، والعام عنده قسمان: قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها الخ. وأقول: ينبغي أن المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله «والعام عنده قسمان الخ» وأما تناوله لجميع أفراد المعنيين فينبغي أن يقال إن وجد صيغة عموم كأل والإضافة بشرطهما حكم به وإلا فلا فليتأمل قوله: (ولكن يحمل عليهما احتياطاً) أقول: في إطلاقه نظر إذ الاحتياط قد لا يكون إلا في حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل قوله: (والغزالي يصح أن يراد لا أنه لغة) اعترضه الكوراني فقال: وقد نقل المصنف عن الغزالي أنه يصح أن يراد بالمشترك المعنيان لا لغة وفي شروحه أي لا حقيقة ولا مجازاً، وكلام الغزالي في المستصفى لا يدل على شيء من ذلك وهو أنه أورد قوله تعالى ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض﴾ [الحج: ١٨] إلى آخر الآية. وقوله تعالى ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ [الأحزاب: ٥٦] إلى آخر الآية. ثم قال: يعضد الشافعي ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر، فإن طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة ولكن الأظهر عندنا أن هذا

........................................................................................................

إنما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بأمر النبي لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين دعاء وصلاة عليه، وكذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شيء مما قاله المصنف ولا أنه لا حقيقة له ولا مجاز، بل صرّح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازياً ليشمل المعاني المرادة من اللفظ كما سنحققه في باب المجاز إن شاء الله تعالى، بل نقول لا يجوز عقلاً أن يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالاً صحيحاً ولا يكون مجازاً ولا حقيقة انتهى.

وأقول: أما منازعته في النقل عن الغزالي فليست بشيء بل لا منشأ لها إلا فساد التصور ومزيد التساهل والتهور. أما أولاً فقد قال في المستصفى قبيل الكلام على الآيتين المذكورتين ما نصه: احتج القاضي أي على صحة استعمال المشترك في معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأريد بكل مرة معنى آخر جاز فأي بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعاً، فإن لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول: إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين، فإن العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع انتهى. فقوله «فنقول إن قصد باللفظ الدلالة الخ» صريح فيما نقله المصنف عنه فإنه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى على عاقل صحيح التصور. وإما ثانياً فهب أن كلام الغزالي في المستصفى لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لأن كتبه الأصولية لم تنحصر في المستصفى ولا مفاداته الأصولية مختصة بكتبه الأصولية بل ولا بكتبه مطلقاً، والمصنف لم يستند لخصوص المستصفى فيجوز أن يكون ما ذكر في غير المستصفى من كتبه الأصولية أو غيرها أو من مفاداته التي لم تودع في كتبه والمصنف ثقة مطلع بإجماع من يعتد به ممن تأخر عنه، وقد نقل ذلك فوجب قبوله وإن خلا عنه المستصفى بل وإن خالفه. وغاية ما يلزم حينئذ اختلاف كلامه فاقتصر المصنف على نقل قوله المخالف لغيره دون الموافق له لأنه في مقام بيان الخلاف. وأما قوله «بل نقول لا يجوز عقلاً أن يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ» فهو غلط فاحش لأن المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالي أن اللفظ المشترك استعمل في اللغة استعمالاً صحيحاً ولا يكون مجازاً ولا حقيقة، بل الذي ادعوه عنه كما هو في غاية الوضوح من عباراتهم أنه لا يصح في اللغة استعماله في معنييه استعمالاً صحيحاً لا حقيقة ولا مجازاً وإن صح عقلاً أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر، واعجب مع ذلك من التباس أحدهما عليه بالآخر وما أكثر وأقبح مفاسد إهمال التأمل بالمرة.

لوضعه السابق إذ قضيته أنْ يستعمل في كل منهما منفرداً فقط وعلى هذا النفي البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (في النفي لا الاثبات) فنحو «لا عين عندي» يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلاً بخلاف «عندي عين» فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد وزيادة النفي على الإثبات معهودة كما في عموم النكرة المنفية دون المثبتة، وفي نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كما في الأمثلة المذكورة، فإن امتنع كما في استعمال صيغة افعل في طلب الفعل والتهديد عليه كما سيأتي مرجوحاً أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعاً، ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والأكثر) من العلماء على (ان جمعه باعتبار معنييه) كقولك «عندي عيون» وتريد مثلاً

---

قوله: (منفرداً فقط) قال شيخنا العلامة: فيه نظر لأنه قدم أن الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظراً إلى عدمه انتهى وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه فإنه لا منشأ له إلا اهمال التأمل بالمرة، وذلك لأن قائل هذا الكلام غير قائل ما تقدم إذ قائل هذا هو الغزالي المانع صحة استعمال المشترك في معنييه مطلقاً، وقائل ما تقدم غيره القائل بصحة ذلك لكن مجازاً وكل منهما لا يسلم للآخر ما قاله مما يخالف قوله كما هو شأن كل متخالفين، فكيف يدعي مناقضة ما هنا لما تقدم كما هو محصول نظره وكأنه لم يستحضر ما اشتهر من أن شرط التناقض اتحاد القائل، أو ظن أن القائل في المحلين واحد وغفل عن تنافي الحكمين في المحلين المانع من اتحاد القائل على أنه إن أراد بقوله «وعدم النظر إلى الآخر الخ» أن عدم النظر إلى الآخر يستلزم عدم النظر إلى عدمه فهو ممنوع أو لا يستلزم ذلك لم يفد إذ قد يدعي قائل ما تقدم أن المراد من عدم النظر إلى الآخر النظر إلى عدمه، بل هذا هو المناسب لمدعاه من مجازية الاستعمال في المعنيين، وحينئذ فيتوافق قائل ما هنا وقائل ما تقدم في أن دعوى النظر إلى العدم وإن تخالفا أن في قضية ذلك التجوز أو امتناع الاستعمال، واما مجرد أن الكلام هنا في الاستعمال وما تقدم في الوضع فالظاهر أنه لا أثر له في الفرق بين المحلين ودفع الاعتراض لأن قضية النظر إلى العدم أو عدم النظر إليه في الوضع النظر إليه أو عدم النظر إليه في الاستعمال فليتأمل قوله: (باعتبار معنييه) قال شيخنا العلامة: كان ينبغي للشارح أن يزيد أو معانيه لأجل الثاني من مثاليه. وأقول: هذا الإيراد مدفوع لأن ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف في أوّل المسألة على معنييه مثلاً فإنه أشار إلى أن ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسألة المعنيين أو الأكثر، وصار قول المصنف «معنييه» مراداً منه معنييه أو معانيه، فقوله هنا «باعتبار معنييه» معناه معنييه أو معانيه لما تقرر فلم يحتج الشارح هنا إلى زيادة أو معانيه فتدبره فإنه في غاية اللطف فللّه دره.

قوله: (فمؤدى العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة: فيه نظر لأن مؤدى الأولى أن الجمع مبني على المشترك أي صحته مبنية على صحة إطلاقه على معنييه، وأما كون المنع مبنياً على المنع

باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهباً (إن ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبني عليه) في صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبني على المنع والأقل على أنه لا ينبني عليه فيها فقط، بل يأتي على المنع أيضاً لأن الجمع في قوّة تكريره المفردات بالعطف فكأنه استعمل كل مفرد في معنى، ولو لم يقل المصنف إن ساغ المزيد على ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبني على المفرد صحة ومنعاً. وقيل لا بل يصح مطلقاً فمؤدى العبارتين واحد والزيادة أصرح في التنبيه على الخلاف **(وفي الحقيقة والمجاز)** هل يصح أن يراد معاً باللفظ الواحد كما في قولك «رأيت الأسد» وتريد الحيوان

---

فمستفاد من غير العبارة إلى آخر كلامه. وأقول: حاصل ما ذكره اعتراضان: أحدهما على ما ذكره الشارح من أن مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله «إن ساغ» فأما الأوّل فجوابه أنه مبنيّ على ما زعمه مما هو في غاية السقوط وهو أن كون المنع مبنياً على المنع مستفاد من غير العبارة، ووجه سقوط هذا ما لا يخفى من أن كون المنع مبنياً على المنع مفهوم عبارة المصنف ومفهوم العبارة مؤد لها إذ لا معنى لكون الشيء مؤدّياً للعبارة إلا كونه مدلولاً لها، والمفهوم مدلول للفظ كما صرّح به تعريف الأصوليين للمفهوم بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وإذا كان هذا المبني ساقطاً كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر. وأما الثاني فجوابه باختيار أن قوله «إن ساغ» شرط في صحة الجمع ولا يلزم كون الشيء شرطاً لنفسه بناء على أن معنى قوله «إن ساغ» إن قيل بأنه سائغ لأن المشروط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها وملخص المعنى أن صحة الجمع إن قيل بها مبنية عليه وليس في هذا اشتراط الشيء بنفسه كما لا يخفى، فإن القول بالشيء غير ذلك الشيء كما هو بديهي، وفائدة الاشتراط حينئذ هو التنبيه على الخلاف على أنا لا نسلم محذورية كون الشيء شرطاً لنفسه مطلقاً، بل إنما يكون محذوراً إذا أريد لنفسه، أما إذا أريد لغرض آخر كالتنبيه هنا على الخلاف فلا، ولعلك تعثر في كلام الأئمة على نظائر لذلك فتتبع وتأمل قوله: **(وفي الحقيقة والمجاز هل يصح أن يرادا معاً باللفظ الواحد)** فإن قلت قد تقرر احتياج المجاز إلى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له أولاً، فكيف يتصور إرادتهما معاً باللفظ الواحد لأن ذلك اللفظ الواحد لا بد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة عن إرادة الموضوع له أولاً، فكيف مع وجودها تسوغ إرادته مع المجاز؟ قلت: سيذكر الشارح في الكلام على المجاز أن احتياج المجاز إلى القرينة المذكورة مبني على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً حيث قال: ومن زاد كالبيانين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولاً مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً انتهى. وفي التلويح: فإن قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد قلنا: الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على أنه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلاً تحت المراد انتهى. نعم قد يقال لا حاجة إلى

المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) في المشترك (خلافاً للقاضي) أبي بكر الباقلاني في قطعه بعدم صحة ذلك قال: لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أي أولاً وغير الموضوع له معاً. وأجيب بأنه لا تنافي بين هذين وعلى الصحة يكون مجازاً أو حقيقة

---

البناء المذكور للاستغناء عنه بتقييد الاحتياج بما إذا أريد المعنى المجازي وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة عن إرادة معنى الموضوع له مطلقاً أي فيما إذا أريد المعنى المجازي وحده والصارفة عن إرادته وحده أي فيما إذا أريد المعنيان معاً إلا أن يجاب عن الأول بأن ذلك لا يناسبه اعتبار التقييد في تعريف المجاز، وعن الثاني بأنه يغني عن اعتبار الصرف عن إرادة الموضوع له وحده اعتبار القرينة الدالة على إرادة المعنى المجازي مع الحقيقي كما ذكره الشارح فليتأمل. قوله: (خلافاً للقاضي) فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: اعلم أن القاضي قال هناك بالصحة ويلزمه القول بها هنا لعدم الفرق فيثبت الخلاف كله هنا لكنه قال بعدمه هنا لزعمه الفرق فهو نافٍ هنا للخلاف الثابت هناك لانتفاء المركب بانتفاء قول منه، وبهذا يندفع توهم أن مخالفة القاضي تستلزم دعواه الاتفاق وهو لا يقول به انتهى. وأقول: إن أراد الاعتراض على قول الشارح في قطعه بعدم صحة ذلك بأنه دال على دعوى القاضي الاتفاق مع أنه لا يقول به وأن الشارح أخذ قوله المذكور الدال على ما ذكر من مخالفة القاضي وأن هذا الأخذ توهم، فهذا اعتراض فاسد لا منشأ له إلا التوهم ومجرد التخيل، وذلك لأن الشارح لم يأخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة القاضي، وإنما أخذه من الواقع ودلالة كلام القاضي من محله عليه بحسب ما علمه من كلامه على وفق ما أراده المصنف لاستناده أيضاً في ذلك إلى ما علمه من كلام القاضي، فاعتراض الشيخ إنما كان يصح لو أثبت من كلام القاضي ما ينافي كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك ولا يثبته والثاني قال شيخ الإسلام: كذا نقله المصنف ووهم الزركشي فيه وقال لم يمنع القاضي استعماله في حقيقته ومجازه وإنما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسألة الاستعمال بمسألة الحمل قال: ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعاني إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته وإلا امتنع الحمل قطعاً، وما قاله من اختلاط المسألتين فيما مر يلزمه فيما قاله آخراً لأن الكلام في الاستعمال لا في الحمل انتهى كلام شيخ الإسلام. وأقول: أما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف فمجرد دعوى لم يأت لها بسند فهي غير مسموعة، ولهذا أقر الشارح المحقق المصنف على ما نسبه للقاضي وقرره بما يوافقه. وأما قوله «وإلا امتنع الحمل قطعاً» ففيه نظر ظاهر لأن شرط الحمل وجود قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما ذكره الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه لما ذكره ولا لمنع الحمل إذا لم يساو المجاز الحقيقة فليتأمل.

قوله: (قال لما فيه من الجمع بين متنافيين الخ) أقول: هذا استدلال بوجه عقلي وقد قال في التلويح الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إنما هو من جهة اللغة إذ

ومجازاً باعتبارين على قياس مّا تقدم عن الشافعي وغيره، ويحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣] على الجس باليد والوطء.

---

لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلاً بوجوه الأول إلى آخر الوجوه التي نقلها وردها فراجعها قوله: **(أو حقيقة ومجازاً باعتبارين)** أقول: الظاهر مخالفة هذا الاحتمال لما سيأتي عن التلويح في الكلام على قول الشارح ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له من أنه لا نزاع في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً الخ، لكن الظاهر أن الشارح اطلع على ذلك وأنه لا يسلمه فليتأمل قوله: **(ويحمل عليهما ان قامت قرينة الخ)** أقول: اشتراط القرينة في الحمل والسكوت عنه في الاستعمال قد يقتضي عدم اشتراطها فيه وقد يستشكل صحة إرادتهما أي لغة كما صرح به أول المسألة بدون قرينة، ويجاب بأن قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الحمل لأنه يكفي في قرينة الاستعمال ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح، ومجرد هذا لا يكفي في الحمل عليهما بل لا بد مما يدل على إرادة المجاز مع الحقيقة فليتأمل قوله: **(إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة)** قال في التلويح: مثل «رأيت أسدين يرمي أحدهما ويفترس الآخر» انتهى. وظاهر عبارة الشارح ما ذكرناه من أنه لا يكفي في هذه القرينة مجرد الدلالة على عدم إرادة الحقيقة وحدها وله اتجاه لأن عدم إرادة الحقيقة وحدها أعم من إرادة المعنيين معاً فليتأمل قوله: **(كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣] الخ)** أقول: لم يبين القرينة التي قامت هنا على إرادة المعنيين ويمكن أن يقال إنها مشاركة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في المعنى الذي لأجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة، وهذا نظير جعل عموم متعلق الأمر في «افعلوا الخير» قرينة على إرادة المعنيين. وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازي في غير الوطء أيضاً إن قلنا إن اللمس الذي هو المعنى الحقيقي هو الجس باليد فقط ويستغنى عن قياس الفقهاء الجس بغير اليد على الجس بها فإنهم قالوا اللمس الجس باليد وبغيرها أو باليد فقط كما فسره ابن عمر وغيره وألحق باليد غيرها بجامع أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة، فإذا جعلنا ذلك من قبيل استعمال اللفظ في حقيقته التي هي الجس باليد فقط على تفسير ابن عمر وغيره ومجازه الذي هو بقية صور الالتقاء ومنه الوطء نظراً للمعنى، عم الحكم واستغني عن القياس. والحاصل أنا نجعل المعنى الذي استندوا إليه في القياس قرينة على إرادة المعنيين الحقيقي والمجازي فيكون عموم الحكم ثابتاً بالنص دون القياس، وحينئذ ينظر في جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز أن يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز بأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة، ولو سلم فخارج عن البحث انتهى. وجه النظر أن اشتراك المعنيين في المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما ذكر فليتأمل.

**(ومن ثم)** أي من هنا وهو الصحة الراجحة المبني عليها الحمل عليهما أي من أجل ذلك **(عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب)** حملاً لصيغة «افعل» على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً للواجب والمندوب **(خلافاً لمن خصه بالواجب)** بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة **(ومن قال)** هو **(القدر المشترك)** بين الواجب والمندوب أي مطلوب الفعل بناء على القول الآتي ان الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب أي طلب الفعل **(وكذا المجازان)** هل يصح أن يرادا معاً باللفظ الواحد كقولك مثلاً «والله لا أشتري» وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما **إن قامت** قرينة على إرادتهما أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما وإطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازي من إطلاق اسم الدال على المدلول **(الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء)**.

---

قوله: **(ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير)** أي عمّ نحو الخير في نحو «وافعلوا الخير» بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب، وقد يستشكل بأن قوله «ومن ثم» يقتضي أن العموم مسبب عن حمل صيغة «افعل» على معنييها مع أن حملها على معنيها مسبب عن العموم بدليل قوله «بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً الخ» ويجاب بأن المراد أنه لأجل ما ذكر عمّ ذلك أي حكم بعمومه لأجل حمل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لأجل ما ذكر وهو صحة الحمل بواسطة حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لأجل صلاحية نحو الخير للعموم، العموم أي الحمل عليه مسبب عن صحة حمل اللفظ على حقيقته ومجازه بواسطة حمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه، وحمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه مسبب عن صلاحية نحو الخير للعموم. فالحاصل أنه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم، ويحتمل أن المراد عمّ افعلوا في نحو وافعلوا الخير أي الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وندب المندوب فليتأمل قوله: **(بناء على القول الآتي إن الصيغة حقيقة في القدر المشترك)** أقول: كان يمكن البناء على الحمل على عموم المجاز للقرينة السابقة فلا يختص بالقول بأن الصيغة حقيقة في القدر المشترك قوله: **(ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال)** أقول: سكت هنا عن القرينة الصارفة عن إرادة الموضوع له كأنه لظهور اعتبارها لعدم ارادة الموضوع له أيضاً قوله: **(الحقيقة)** قال السيد: الحقيقة في اللغة فعيلة من حق يحق بالكسر إذا لزم وثبت فهي بمعنى الثابتة الملازمة ولذلك أطلقت في اللغة على ذات الشيء الملازمة، ونقلت في الاصطلاح منها إلى اللفظ المذكور للمناسبة في اللزوم والثبات. هذا هو المفهوم من كلام الشارح يعني العضد موافقاً للأحكام، وأنت خبير بما ذكر فيها من التوجيهات الأخر فلا حاجة إلى ذكرها انتهى.

قوله: **(لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء)** قال شيخنا العلامة: يتناول المركب وفي كونه

.........................................................................................

حقيقة شيء إلى آخر ما أطال به ها هنا وأقول: محصل ما ذكره ثلاثة إيرادات على المصنف: أحدها أن تعريفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم، وجوابه أن خروجه عن الحقيقة أيضاً غير معلوم كما يفهم من العبارة التي نقلها عن المولى التفتازاني لأن قوله «لو سلم» صريح في احتمال كونه حقيقة وأن خروجه غير مقطوع به لأن قوله «لا نسلم» حاصله المنع وهو طلب الدليل، وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت الممنوع كما لا يخفى وإذا لم يكن خروجه مقطوعاً به لم يصح إيراده إذ الإيراد بمجرد الاحتمال غير صحيح كما هو مشهور مقرر في محله. واعلم أن التعبير باللفظ واقع في عبارة غير المصنف أيضاً كالبيضاوي وابن الحاجب * والثاني أنه صادق على لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء مثلاً فلا بد من قيد آخر صرح به الجمهور وهو قولنا في اصطلاح التخاطب، وإنما ترك هذا القيد بناء على اشتهار أن قيد الحيثية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبار خصوصاً عند تعليق الحكم بالمشتق فصار المعنى أنه اللفظ الموضوع له من حيث إنه الموضوع له، ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الابتداء. ويجاب أوّلاً بمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج بقيد الابتداء لأن المراد بالابتداء أن لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يرد لفظ الصلاة المذكور لأن استعمال الشارع له في الدعاء إن كان باعتبار اصطلاح اللغة والجري على مقتضاه فهو حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر، وإن لم يكن بذلك الاعتبار فليس إلا بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع، وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجاً بقيد الابتداء. قال السيد: وثانيهما أن الوضع الأول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ أن الأولية أمر إضافي لا يتحقق لوضع إلا إذا كان هناك وضع آخر ثانٍ بالقياس إليه فيلزم أن يكون لكل حقيقة وضعان: أحدهما بالقياس إلى ما هو حقيقة فيه، وثانيهما بالإضافة إلى غيره، ويلزم في كل لفظ كونه مشتركاً أو ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعاً له جزماً انتهى. ثم جزم بأن المنقول من الألفاظ الشرعية لمناسبة أو لا لمناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلاً حقيقة شرعية على التقديرين أي تقديري النقل لمناسبة والوضع ابتداء لا لمناسبة ثم قال: أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول ففيه إشكال لأن النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعاً أول بما ذكر من التفسير وإنما يندفع إذا أريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز محتاج إليها في الاستعمال بناء على وجوب النظر في العلاقة للتجوّز انتهى.

وعلى هذا فالمراد بالوضع الأوّل ما لم يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وبقول المصنف ما وضع له ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر، وإنما عدلت عن قول السيد وضع سابق إلى وضع آخر لأنه أظهر في إخراج نحو الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء على وجه التجوّز فإنه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع الشرع بدليل أنهم عدوه من المنقولات، ولو سلم سبقه

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط كقولك «خذ هذا الفرس»

---

فيرد نحو الدابة إذا استعملها أهل العرف في النملة مثلاً مجازاً، وبما تقرّر في معنى الأولية والابتداء هنا يندفع النقض بالمشترك الموضوع في زمانين لمعنيين فإنه حقيقة في المعنى الثاني ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء إلا بالمعنى الذي تقرر. نعم يشكل عليه أن مقتضاه أن يراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز الآتي ما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر، وحينئذ يلزم استدراك قوله بعلاقة لأن ملاحظة الوضع الآخر في الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة، وسيأتي بيانه في محله. فإن قلت سلمنا ان نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قرّرته إلا أن ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد في مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت: قيد الحيثية وإن كان مراداً في مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا في الإخراج لكن لا نسلم وجوب اعتباره وامتناع الإعراض عنه والتصريح بما يغني عنه، بل بما هو بمعناه وبمنزلة التصريح وأنه مع ذلك لا يعد استدراكاً خصوصاً إذا خيف خفاء المراد ودعا المقام إلى الإيضاح فليتأمل. وثانياً بمنع كفاية قيد اصطلاح التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما يعم النوعي المتحقق في المجاز لصدق التعريف على هذا بالمجاز إذ يصدق على لفظ الصلاة إذا استعمله اللغوي في الأركان أو الشرعي في الدعاء على سبيل المجاز أنه لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن حيث إنه وضع له لأنه موضوع في اللغة التي هي اصطلاح التخاطب في الأوّل للأركان وضعاً نوعياً، وفي الشرع الذي هو اصطلاح التخاطب في الثاني للدعاء وضعاً نوعياً فلا بد من زيادة قيد الابتداء لإخراج ذلك، وبه يستغنى عن قيد اصطلاح التخاطب كما تقرّر الثالث أن تعريفه غير جامع لأنه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر أصلاً لا بالاشتراك ولا بالمجاز، وجوابه أن المراد بالوضع ابتداء ما لم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار إليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل للحقيقة المذكورة بلا خفاء.

قوله: (فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني: بقي إشكال قوي إلى آخر كلام الشيخ وأقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختيار أن المراد مطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي ولا نسلم عدم خروج المجاز حينئذ، بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى الذي تقدم فيه. نعم يلزم استدراك قيد العلاقة في تعريف المجاز كما تقدم ذلك لكن هذا أمر آخر سيأتي الكلام عليه في محله. وأما قول الشيخ في آخر كلامه «ولعله الخ» فيرد عليه أن هذا الجواب غير مناسب في دفع هذا الإشكال لأنه حينئذ إما أن يراد بالوضع في كل من تعريفي الحقيقة والمجاز هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى في المجاز، وإما أن يراد به في تعريف الحقيقة هذا المعنى وفي تعريف المجاز معنى آخر فيلزم التشتيت ومخالفة الظاهر وذلك لا يناسب مقام التعريف كما لا يخفى فتأمّل قوله: (فخرج عنها اللفظ المهمل) أي بقوله «مستعمل» كما

مشيراً إلى حمار والمجاز (وهي لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس.

---

قاله المحشيان وصرح به الإسنوي في شرح المنهاج وفيه نظر، لأن المراد بالمهمل غير الموضوع لا الموضوع الذي لم يستعمل لأنه ذكر ذاك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو في معنى عقلي كحياة المتكلم فلا يخرج إلا بقيد الوضع، وإنما كان يخرج بقوله «مستعمل» لو أريد بالمستعمل الموضوع كما أريد ذلك في قوله السابق أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك إذ لا يتأتى هنا إرادة ذلك مع قوله «فيما وضع له» فليتأمل قوله: **(والغلط)** أي خرج بما وضع له كما صرح به المحشيان الغلط كقولك «خذ هذا الفرس» مشيراً إلى حمار. وأقول: بقي أن من الغلط ما لو قال مثلاً «خذ هذا الفرس» مشيراً إلى فرس آخر غير الفرس الذي أراد الأمر بأخذه لظنه أنه هو وفي خروجه بذلك نظر اللهم إلا أن يكون المراد الغلط اللساني فقط فليتأمل قوله: **(وهي لغوية الخ)** لا يقال الحد الذي ذكره المصنف كغيره للحقيقة في الاصطلاح ولهذا قال العضد: الحقيقة في اللغة ذات الشيء اللازمة له من حق إذا لزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ. وحينئذ فتقسيمها إلى اللغوية والشرعية والعرفية من قبيل تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره لأن الاصطلاحية عرفية وهو باطل لأنا نقول: هذا إنما يرد لو كان المراد باللغوية والشرعية والعرفية ما يسمى حقيقة لغة أو شرعاً أو عرفاً وليس كذلك، بل المراد ما كان الوضع فيه وضعاً لغوياً أو شرعياً أو عرفياً.

قوله: **(بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف)** اعترض شيخنا العلامة قوله «أو توقيف» فقال: التوقيف طريق إلى العلم بالوضع لا سبب لتحققه فلو أسقطه وما قبله وقال أولاً بأن وضعها واضع اللغة كان سديداً انتهى. وأقول: لا يخفى أن المراد باللغوية المنسوبة إلى أهل اللغة وهم العرب فإن قلنا إنّ لغة العرب اصطلاحية فلا إشكال في نسبة وضعها إليهم، وإن قلنا إنها توقيفية بأن كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الإسلام حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على مختصره شرح التلخيص أن المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم أعمّ من أن يكون صادراً عنهم بنفسهم أو ينسب إليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحي أو العلم الضروري وهم يتمسكون به ويخاطبون به في محاوراتهم انتهى. والحاصل أنه لا بد من مسامحة في الوضع ليعم قول التوقيف وإلا كان خارجاً واختل التقسيم، فلهذا قال الشارح بأن وضعها أهل اللغة يعني العرب، ثم أشار إلى القولين في كون لغتهم اصطلاحية أو توقيفية وإلى المسامحة في الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله «باصطلاح أو توقيف» أي بسبب اصطلاحهم عليها أو بسبب توقيفهم عليها فأشار إلى أن نسبة الوضع إليهم على الأول بمعنى اصطلاحهم عليها وعلى الثاني بمعنى توقيفهم عليها، ولو قال بدل ذلك بأن وضعها واضع اللغة فإما أن يراد بواضع اللغة العرب وحينئذ يكون وجه نسبة الوضع إليهم على التوقيف ما تبين، وهذا حاصل

**(وعرفية)** بأن وضعها أهل العرف العام كالدابة لذوات الأربع كالحمار وهي لغة لكل ما يدب على الأرض، أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة **(وشرعية)** بأن

---

ما ذكره الشارح. وإما أن يراد به الله تعالى وفيه إشكال، أما أولاً فلأنه حينئذ لا يظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لأنه تعالى واضع للشرعية كالصلاة والزكاة، فتفسير اللغوية بما وضعها واضع اللغة مراداً به الله تعالى شمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير مميزاً للغوية عن الشرعية، ولو سلم بأن يتكلف بأن يقال بأن وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص وتميز ففيه مع التكلف أن ما سلكه الشارح أظهر وأوضح في تميز اللغوية عن الشرعية. وأما ثانياً فلأن التفسير حينئذ إن كان مبنياً على أن لغة العرب توقيفية وأن واضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلاً لقول الاصطلاح مع أن تعميمه له أولى بل متعين ليتم التقسيم، وإن كان مبنياً على القولين احتيج إلى ارتكاب مسامحة في نسبة وضعها إليه تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح، وارتكاب هذه المسامحة ليس بأولى من ارتكاب المسامحة اللازمة على طريق الشارح. وأما أن يراد به أعم من العرب والله تعالى فيرد على إرادة أحد فرديه وهو الله تعالى ما ورد على إرادة الله تعالى فقط ما تقدم فتأمّل ذلك بإنصاف لتعرف إن هذا من محاسن الشارح الجليلة الشأن وأن اعتراضه فيه لا زيادة فيه على التغيير في الوجوه الحسان قوله: **(أهل العرف العام)** أقول: العرفية بالعرف العام هي ما لم يتعين ناقله عن المعنى اللغوي، وبالعرف الخاص ما تعين ناقله كما صرحوا بذلك وكان هذا باعتبار الواقع وإلا فيمكن أن يتعين الناقل في الأول ولا يتعين في الثاني فليتأمّل.

قوله: **(لكل ما يدب على الأرض)** فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: الأولى أن يقول لما يدب لأن الموضوع له الماهية لا أفرادها انتهى. وأقول: قد سبق الشارح إلى ما عبر به غيره كالعضد ويوجه بأن زيادة لفظ كل ليظهر كون المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي ومقابلاً له إذ لو عبر بقوله لما يدب بعد تفسيره المعنى الاصطلاحي بذات الأربع لم تظهر أعميته منها ومقابلته لها ولتوهم أنها المراد منه. والحاصل أنه قد يزاد لفظ كل الذي للأفراد وإن كان المراد الماهية لغرض يقتضي زيادتها. فإن قلت: زيادتها لهذا الغرض معارض بإيهامها أن الموضوع له الأفراد قلت: لم يلتفتوا لهذا الإيهام لعدم تعلق الغرض في هذا المقام بتحرير المعنى اللغوي لأن المقصود فيه مجرّد بيان أعمية المعنى اللغوي مع تكفلهم بتحريره في محله، وقد أكثر ابن الحاجب من تقرير الحدود بلفظ كل واعترض عليه بنحو اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجوه منها أن زيادة لفظ كل لبيان الاطراد وفي هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الإتيان به للغرض المذكور وذلك نص في صحة تأييد ما اجبنا به عن الشارح فتأمل * والثاني أنه لا يبعد أنهم أرادوا بالدب على الأرض مطلق الانتقال عليها أو ما يدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل غير المشي كالزحف والقفز، ويحتمل أنهم أرادوا ما من شأنه الدب على جنس

وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الأوليان) أي اللغوية والعرفية بقسميها جزماً وفي خط المصنف «الأولتان» بالفوقانية مثنى الأولة وهي لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير الأولى كما ذكره النووي في مجموعه فمثناه الأوليان بالتحتانية مع ضم الهمزة (ونفي

---

الأرض سواء وجهها وغيره بمعنى ما يمكن منه الدب على ذلك أو ما يدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل ما لم يدب مطلقاً أو على الأرض كبعض الطيور والملائكة وما كان في خلال الأرض أو على غير الأولى منها فليتأمل.

قوله: (والخاص) فيه أمران: الأوّل أنا إذا جعلنا الاعلام من قبيل الحقيقة خلافاً للآمدي فهل هي من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص؟ إن قلنا بالأوّل أشكل بتعين ناقل الأعلام أو بالثاني أشكل بانتفاء الخصوص هنا إذ واضع العلم يقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد طائفة مخصوصة، ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى اللهم إلا أن يلتزم الأوّل ويحمل قولهم ما لم يتعين ناقله على الغالب، ولا يخفى بعده من عبارتهم. ثم رأيت في حواشي التلويح الخسروية بعد كلام ساقه عنه ما نصه كأنه إشارة إلى رد ما ذكر الآمدي في الأحكام والإمام الرازي في المحصول أن الأعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لأنّ المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لأن الوضع العلمي من الأوضاع المعتبرة بل أقواها لأنه وضع شخصي تعين فيه الموضوع والموضوع له، فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازاً على أن الظاهر أنه مندرج تحت الوضع العرفي لأن أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقاً وإن صدر عن واحد منهم، ولهذا قال في حواشي شرح المختصر: وقد صرّح الآمدي في الأحكام بأنّ الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف أسماء الأعلام كزيد وعمرو بهما، ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه وإلا فهو مشكل اهـ. والمتبادر من قوله «لأن أهل العرف الخ» أنه أراد العرف العام لا سيما وهو المراد عند الاطلاق فليتأمل. والثاني قال شيخنا العلامة: هذه الحقيقة تسمى اصطلاحية والتي قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الإطلاق فيها ذكر معناه العضد، فقول المتن عرفية من غير الغالب اهـ. وأقول فيه بحث من وجهين: أحدهما أنا لا نسلم أن المتن أطلق العرفية لأنّ المراد بإطلاقها انتفاء القرينة على المراد بها ووقوعها في مقام التقسيم، ومقابلتها باللغوية والشرعية قرينة واضحة على أن المراد بها ما عداهما الشامل للعامة والخاصة، وما قاله العضد لا ينافي ذلك ولا يقتضي كونها مطلقة في خصوص هذا التقسيم. والثاني أنا لا نسلم أن الذي غلب في العرفية العامة هو لفظ العرفية وإن كان منكراً كما هنا بل ذلك إنما هو في المعرف، ويؤيد ذلك ما ذكره شيخ الإسلام حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على مختصره فإنه لما حمل في المختصر العرف في قول التلخيص في أوائل فن البيان ولو لاعتقاد المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال: إذ هو المفهوم من إطلاق العرف. قال شيخ الإسلام:

**قوم إمكان الشرعية)** بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره **(و)** نفى **(القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(وابن القشيري وقوعها)** قالا: ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي أي الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أموراً كالركوع

---

هذا ليس بظاهر في العرف المنكر فالوجه تعميم العرف وجعل أو غيره إشارة إلى سائر القرائن الحالية والمقالية ا هـ. فإنه إذا منع تخصيص العرف المنكر عند الإطلاق بالعام فليمنع تخصيص المنسوب إليه المنكر به أيضاً.

قوله: **(بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره)** فيه أمور: الأول أن قضية هذا نفي العرفية أيضاً فلم اقتصر على الشرعية؟ ثم رأيت شيخنا العلامة أورد هذا والكوراني سبقه إليه، ويمكن أن يجاب بأنّ هؤلاء القوم لعلهم يلتزمون نفي العرفية أيضاً. وإنما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفي غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف في الدليل بحيث يخص الشرعية والثاني أنّ في حاشية شيخ الإسلام أن هذا جارٍ على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتي على الأثر ا هـ. وأشار بقوله «مما يأتي على الأثر» إلى قوله ما نصه: قوله وقال قوم وقعت مطلقاً هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة، واختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة إنها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلاً ولا للعرف فيها تصرف ا هـ. وعلى هذا فليتأمل إمكان جريان ذاك على هذا مع ظهور المنافاة بينهما، ثم يتأمل وجه الجريان ويحتمل أنّ مراده أن النقل الذي تمنعه المناسبة إنما يتحقق على قولهم أنها مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي بخلافه على قول غيرهم لملاحظة المعنى اللغوي والاستعارة منه لما له به علاقة، وهذا لا ينافيه المناسبة لأنها لا تنافي ما له تعلق بذي المناسبة مطلقاً بل قد يقال إن النقل للمناسبة يقتضي اشتراك المنقول عنه والمنقول إليه في المناسبة، وأن المعنى الذي اقتضى الوضع للأول يقتضي الوضع للثاني أيضاً فليتأمل. والثالث قال شيخنا العلامة: هذا لا يتم به المطلوب لأن الشرعية ما وضعه الشارع لمعنى، فإما لمناسبة بينه وبين المعنى الأول فمنقول، أو لا لمناسبة فموضوع مبتدأ، فالمنقول الشرعي أخص ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم الذي هو المدعى وأقول: مبنى هذا الإيراد على حمله النقل على الوضع لمناسبة بين الموضوع له والمعنى الأول. ولباحث أن يمنع ذلك لجواز أن يكون المراد بالنقل هنا أعم من ذلك ومن الوضع لا لمناسبة بل هذا هو الظاهر فإن المعنى الذي اعتبره هذا القائل موجود في القسمين، ولا يلزم من تعبيره بالنقل أن المراد المنقول الاصطلاحي. ثم لا يخفى أن هذا الإيراد بعد تمامه إنما يتوجه على القوم المذكورين لا على الشارح لأنه حاكٍ والحكاية لا تعترض كما تقرر في محله مع أنه أشار كما قال الكمال إلى ضعف هذا القول ببنائه على ما ذكره.

قوله: **(قالا ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي)** قال شيخنا العلامة

وغيره (وقال قوم وقعت مطلقاً وقوم) وقعت (إلا الإيمان)

قال العضد: ومحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في غير معانيها اللغوية إلى آخر ما أطال به وقال في آخره: ولا يخفى أن هذا الكلام صريح في أن مذهب القاضي مخالف لقول الشارح مستعمل في الشرع في معناه اللغوي الخ ا هـ. وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر مثله عن فاضل ولكن الشغف يعمي عن الحق الواضح ويصم. أما أولاً فقد بينا في غير موضع من كتابنا هذا أن كلام الشارح لا سيما في أمر نقلي لا يرد بمجرد مخالفة نحو العضد ولا سيما مع الاتفاق على جلالة الشارح وإحاطته وإمامته وتحريه وتأنيه واحتياطه مع تأخره عن العضد وإمعان تأمله فيما فيه وفيما قيل عليه، وهل يسوغ لعاقل أن يتوهم تصدي الشارح لشرح هذا الكتاب الذي دأبه التعرض لمشروح العضد واستدراكه عليه بدون إحاطته بما في العضد، بل كلامه في كثير من النقليات مقدم قطعاً على ما في العضد وغيره؟ فهب أن العضد صرّح بخلاف ما قاله ماذا يلزم بمجرد ذلك من غير حجة على ترجيح نقل العضد على نقل الشارح ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. وأما ثانياً فقد صرح الأئمة بعين ما قاله الشارح فقد قال الإسنوي في شرح المنهاج الذي قال فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوي ليس على المنهاج أجل منه ما نصه: قد اختلفوا في وقوعها أي الشرعية فمنعه القاضي أبو بكر وقال إن الشرع لم يستعملها إلا في الحقائق اللغوية، فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على أن الدعاء لا يقبل إلا بشرائط مضمونة إليه ا هـ. وقال الزركشي ما نصه: وأما وقوعها ففيه مذاهب أحدها إنكاره مطلقاً وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله الماوردي في الحاوي عن الجمهور وزعموا أنّ لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك لم ينتقل أصلاً وأنها باقية على أوضاعها لكن الشرع شرط في الاعتداد بها أموراً أخرى نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية ا هـ. فماذا يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الأئمة، أيبطله بمجرد مخالفة العضد؟ وأما ثالثاً فيا ليت الشيخ أمعن التأمل في كلام العضد الذي ردّ به أدنى إمعان أو راجع شيئاً من حواشيه حتى يعلم حاصل كلامه فيتحقق أنه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له، فقد قال المولى سعد الدين في كلام العضد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح ما نصه: قوله أي العضد ومحل النزاع يعني لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها، وإنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا، أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي، فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني

فإنه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في الاعتداد

---

الشرعية وفاقاً، وأما في كلام الشارع فعندنا يحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية اهـ. فتأمل هذا الكلام الشارح لعبارة العضد المصرح فيه بعين ما قاله الشارح ألا ترى إلى قوله «وعند القاضي على معانيها اللغوية» لتعلم أن الشيخ لاقتصاره على النظر في العضد وعدم تأنيه في تأمله التبس عليه مقصود العضد فبادر إلى الإنكار به على الشارح لمزيد اهتمامه بالاعتراض وقصور غرضه عليه، وهذا أمر صعب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع.

وحاصل ذلك أن تلك الألفاظ إذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية، وإن استعملها الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور مجازات لغوية عند القاضي وأنها إذا وقعت في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور على المعاني الشرعية، وعند القاضي على المعاني اللغوية. وحينئذ فحاصل مذهب القاضي أن تلك الألفاظ لم ينقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران: أحدهما أنه إن استعملها في غير المعاني اللغوية كان مجازاً بمعونة القرائن، والثاني أنها إذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت محمولة على المعاني اللغوية، فقول الشارح «ولفظ الصلاة مثلاً مستعمل في الشرع في معناه اللغوي» إنما هو باعتبار الأمر الثاني، وقول العضد في أوّل كلامه الذي نقله الشيخ «وقد استعملت في غير معانيها اللغوية» إنما هو باعتبار الأمر الأوّل. وأما الأمر الثاني فأشار إليه بقوله في آخر كلامه المذكور حتى إذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة إلى قوله «فعلى أيهما يحمل فقد ذكر الأمرين وميز بينهما تمييزاً ظاهراً لكن لما لم يتأن الشيخ في تأمل كلامه مع كلام الشارح ولم يراجع كلام الحواشي، أو لم يتأن أيضاً في مراجعته وقع فيما وقع وقد قرر السيد في حاشية كلام العضد بمثل ما قرره به التفتازاني ومن كلامه على قوله «ثم لم يذكر في الأحكام والمحصول سوى مذهبين الخ». الذي حكاه الشيخ في آخر كلامه عنه ما نصه: قوله «ثم لم يذكر في الأحكام والمحصول» قال في الأحكام: ولا شك في إمكان الحقيقة الشرعية إذ لا إحالة في وضع الشارع اسماً من أسماء أهل اللغة أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعاً لأسمائهم ثم قال: وإنما الخلاف نفياً وإثباتاً في الوقوع والحجاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أو لا، فمنع القاضي أبو بكر من ذلك وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء اهـ. فتأمل قوله في تقرير كلام العضد عن الأحكام فمنع القاضي أبو بكر من ذلك والله الموفق فتفطن ولا تكن من الغافلين.

قوله: **(أي تصديق القلب)** قال شيخنا العلامة: قد يقال الإيمان شرعاً معناه تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعاً وإن صدق عليه بدون العكس اهـ. وأقول: قد يقال هذا الأعم وإن كان غير

**به التلفظ بالشهادتين من القادر كما سيأتي (وتوقف الآمدي) في وقوعها (والمختار وفاقاً لأبي إسحق الشيرازي والإمامين) أي إمام الحرمين والإمام الرازي (وابن الحاجب وقوع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالإيمان فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي.**

---

هذا الأخص لكن هذا لا يمنع كون ذلك الأخص فرداً منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالاً في معناه اللغوي لأنه لم يوضع ليستعمل في ذلك الأعم دون غيره بل ليستعمل في كل من أفراده أيضاً كما أن اسم الجنس كلفظ الرجل الموضوع للذكر الآدمي لغة إذا استعمل في زيد الذي هو أخص منه باعتبار كونه ذكراً آدمياً كان استعمالاً لغوياً حقيقياً قطعاً، ولو منع كون فرد المعنى اللغوي أخص منه كون الاستعمال فيه لغوياً لزم المنع في سائر أفراد سائر الأجناس اللغوية وهو باطل قطعاً، وكان منشأ هذا الوهم توهم أن اتحاد فرد المعنى اللغوي مع المعنى الشرعي مانع من كون الاستعمال فيه لغوياً أو أن الوضع للجنس يقتضي قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان كما لا يخفى مما ذكرنا. ثم رأيت الكمال ذكر في قول الشارح الآتي كالإيمان فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي ما يوافق ما ذكرته فقال: واعلم أن الإيمان لغة تصديق القلب مطلقاً وشرعاً تصديق خاص وهو تصديق القلب بما علم ضرورة أنه من دين محمد ﷺ وجعل المتعلق خاصاً لا يقتضي نقل الإيمان عن كونه تصديقاً بالقلب بل هو باقٍ على الاستعمال في المعنى اللغوي اهـ. والحاصل أنّ المراد بمطلق التصديق الذي هو المعنى اللغوي التصديق من غير اعتبار قيد وذلك لا ينافي صدقه مع وجود القيد، وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى ينافي صدقه مع هذا الوهم توهم أن وجود القيد، ولعمر الله إن ذلك من واضح الواضحات وان التمسك في هذا الإيراد بمجرد المغايرة المذكورة لا ينبغي أن يكون منشؤه إلا الغفلة الفاحشة فتأمل. قوله: **(وإن اعتبر الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين)** قال شيخنا العلامة: هذا يصح إن اعتبر شرطاً لا شطراً كما هو أحد القولين اهـ. وأقول: لا محيص عن ذلك وليس في كلامهم ما ينافي أن هؤلاء القوم من القائلين بالشرطية دون الشطرية.

قوله: **(لا الدينية كالإيمان)** قال شيخنا العلامة قال التفتازاني تبعاً للعضد، وزعمت المعتزلة إلى آخر ما أطال بنقله عن التفتازاني وعقبه بقوله «فقول الشارح كالإيمان جارٍ على هذا» وإذا تأملت كلام التفتازاني والعضد علمت أن كون نحو المؤمن والإيمان من الدينية من جعل المعتزلة الذي هو مجرد دعوى لا برهان عليها وأنه غير مسلم لهم فتأمله اهـ. وأقول: هذا الإيراد من الشيخ لا ينبغي أن يكون إلا سهواً وذلك لما لا يخفى بأدنى تأمل أن الذي نسبه التفتازاني إلى زعم المعتزلة وأنكره عليهم هو إثبات الدينية بالمعنى الذي صرّح به قول التفتازاني فيما نقله عنه يعني أن أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعبارة العضد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو ما لا يعلم أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما. قال التفتازاني: والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني فقط أي

(ومعنى الشرعي)

ما لم يعرف أهل اللغة معناه اهـ. وحاصله أن المعتزلة زعموا أن لفظ الإيمان مثلاً ابتكر الشارع وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العضد بعد ذلك «المعتزلة قالوا أوّلاً الإيمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة» اهـ. والمصنف أعني التاج السبكي خالفهم في ذلك بقوله «لا الدينية» أي لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالإيمان خلافاً للمعتزلة. فالحاصل أن نحو لفظ الإيمان ادعى المعتزلة أن الشارع ابتكر وضعه لمعانٍ لا تعرفها أهل اللغة، وان المصنف والشارح ادعيا أن الشارع لم يبتكر وضعه لما ذكر وإنما استعمله في معناه اللغوي، فقول الشيخ ما نصه «كقول الشارح كالإيمان جارٍ على هذا» إن أراد به الاعتراض بأن الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط لظهور أنه لم يوافقهم وإنما نفى كالمصنف قولهم كما تبين، وإن أراد أنه مثل لنفي الدينية بما مثلوا به لإثباتها رداً لمذهبهم فهذا لا محذور فيه بل هو مطلوب كل أحد ممن خالفهم كالمصنف وابن الحاجب والعضد والسعد وغيرهم، فإن قصد بذلك الاعتراض فهو غلط وإلا فلا موقع لإيراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه. وأما قوله «وإذا تأملت كلام التفتازاني» إلى قوله «من جعل المعتزلة الذي هو مجرد دعوى الخ» فإن أراد به الاعتراض على الشارح ففساده في غاية الظهور مما تقرر لأن الشارح كما تبين لم يوافقهم حتى يرد عليه بأن ذلك دعوى لا برهان عليه وأنه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار إلى ردّ مذهبهم، وإن لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذي لا موقع له هنا على أن اقتصاره على أنه من جعل المعتزلة غير صحيح، بل وافقهم فيه الفقهاء كما نقله نفس التفتازاني بعد الكلام الذي نقله عنه الشيخ حيث قال: فينبغي أن يعلم أن الآمدي في الأحكام والإمام في المحصول لم يذكرا سوى مذهبين: أحدهما كونها حقائق شرعية ونسبة كل منهما إلى المعتزلة مع تصريح الآمدي بنسبته إلى الفقهاء أيضاً اهـ. وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضاً فإنا لله وإنا إليه راجعون.

قوله: (ومعنى الشرعي) أقول: يجوز أن تكون الإضافة فيه بيانية أي والمعنى الشرعي، ويجوز أن تكون حقيقية بأن يراد بالشرعي لفظة أي ومعنى هذا اللفظ أي لفظ الشرعي، وعلى التقديرين لفظه «ما» في قوله «ما لم» واقعة على المعنى وعلى التقدير الأوّل يشكل قوله «وقد يطلق» أي الشرعي على المندوب والمباح إذ الإطلاق من صفات الألفاظ دون المعاني إلا أن يحمل على الاستخدام فيراد بضمير الشرعي في قوله «وقد يطلق لفظ الشرعي» أن الشرعي يوصف به اللفظ تارة والمعنى أخرى، وعلى التقدير الثاني فقد يلزم التكرار لأن المفهوم من قولنا اللفظ الشرعي أن الشرع استقل بجعل ذلك اللفظ لذلك المعنى فلم يستفد اسم ذلك المعنى إلا من الشرع، ولو أسقط المصنف لفظة اسم لأمكن حمل الشرعي على اللفظ وكان التقدير حينئذ ومعنى اللفظ الشرعي أي وضابطه ما أي لفظ لم يستفد أي هو أي لم يستفد من حيث كونه لذلك المعنى إلا من الشرع، وعلى ما ذكره المصنف فهذا مستفاد منه إذ يستفاد من كون المعنى

الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية (ما) أي شيء

---

الشرعي ما لم يستفد اسمه أي لفظه إلا من الشرع أن اللفظ الشرعي هو اللفظ الذي لم يستفد كونه لذلك المعنى إلا من الشرع فليتأمل.

قوله: (الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: لا يخفى عليك أن الشرعي موضوع بإزاء مفهوم كلي هو شيء لم يستفد اسمه إلا من الشرع وأن الصلاة مثلاً موضوع بإزاء الهيئة المذكورة، وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لا نفسه فهي أخص منه، والأخص لا يحمل على أعمه بهو وهو كما فعل الشارح اهـ. وأقول: لا يخفى بأدنى تأمل أن حاصل هذا الاعتراض أن الشارح حمل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلي بهو هو، وأن هذا الحمل لا يصح لأن الهيئة أخص من المفهوم والأخص لا يحمل على الأعم حمل هو هو، وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور أن ليس في كلام الشارح حمل الهيئة على المفهوم فإنه إنما وصف معنى الشرعي بقوله «الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية» ولا إشكال في هذا الوصف وليس فيه حمل الأخص على الأعم لأن كلاً من معنى الشرعي ومن مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلي إذ لم يرد بمسمى الماصدق معين بل مفهومه الكلي. ثم مثل لقوله ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع الذي هو مفهومه الكلي بقوله «كالهيئة المسماة بالصلاة» وليس في هذا التمثيل حمل الهيئة على المفهوم وإلا لزم بطلان كل تمثيل إذ من لازم كل مثال أنه أخص من ممثله ولا يقول ذلك عاقل، فإن كان منشأ هذا الاعتراض توهم أن قول الشارح «الذي هو مسمى الخ» يتضمن حمل المسمى على معنى الشرعي وذلك يستلزم حمل الأخص على أعمه حمل هو هو لأن المسمى أخص، فقد ظهر بطلان ذلك وأنه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون أخص بل مفهومه الكلي المساوي لمفهوم معنى الشرعي لأنهما كليان اختلفا مفهوماً واتحدا ما صدقاً لأن كل ما صدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذي هو معنى قوله «ومعنى الشرعي ما صدق عليه مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية وبالعكس» وإن كان منشؤه تمثيل الشارح بالهيئة المذكورة فقد بان بطلان ذلك أيضاً، وأن ذلك التمثيل لا يقتضي ذلك الحمل فالحق أن لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الغفلة عن معنى الكلام مع وضوحه، وليت شعري كيف خفي على الشيخ مع ذلك ولكن حبك للشيء يعمي ويصم.

وثانيهما قال الكمال: وكان الأليق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعي الذي هو مسمى الاسم الشرعي الصادق بالحقيقة الشرعية لأن الأولى إضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الأليق بالمصنف أن يقول والشرعي الاسم الذي لم يسبق وضعه لمعناه إلا من الشرع، لأن مراده تعريف الحقيقة الشرعية أو الاسم الشرعي الصادق عليها وعلى المجاز الشرعي والاسم لفظ، وكل من الحقيقة والمجاز لفظ كما ينبىء عنه تعريفهما اهـ. وأقول: أما قوله «وكان الأليق بالشارح» إلى قوله: «لأن الأولى إضافة المسمى للاسم الخ» فيرد عليه أنه

(لم يستفد اسمه إلا من الشرع) كالهيئة المسماة بالصلاة (وقد يطلق) أي الشرعي (على

إن أراد إضافته للاسم بشرط عنونته بلفظ الاسم فدعوى أولوية ذلك ممنوعة، وإن أراد إضافته للاسم أعم من أن يعنون بلفظ الاسم أولاً. والحاصل أن يكون المضاف إليه هو اللفظ الذي ذلك الاسم مسماه فمسلم ولا يصح الاعتراض حينئذ لأن الشارح أضافه إلى اللفظ المذكور إذ الماصدق في عبارته واقع على اللفظ ضرورة أن الحقيقة الشرعية لفظ، فما صدقها كذلك فقد أضاف المسمى للاسم الذي عبر عنه بالماصدق. وأما قوله «وجعل الماصدق للفظ الخ» فيرد عليه أن ما صدق الشيء فرده، ولا شك أن مفهوم الحقيقة الشرعية ما صدقه الجزئيات المعينة أعني الألفاظ المخصوصة الموضوعة شرعاً فلا إشكال فيما صنعه الشارح على أنه يفيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه. أما الأوّل فحيث أضاف الماصدق إلى الحقيقة لأنها لفظ فما صدقها كذلك، وأما الثاني فحيث أضاف المسمى إلى الماصدق لأنه يشعر بأنه لوحظ باعتبار مسماه. وأما قوله «على أنه قد كان الأليق بالمصنف» فجوابه أن هذا الأليق مستفاد من صنيعه كما بيناه فيما سبق.

قوله: (لم يستفد اسمه إلا من الشرع) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا: أي لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسماً لذلك الشيء فالمستفاد من الشرع وصفه بالاسمية لا ذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر اهـ. وأقول: أما قوله «أي لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسماً لذلك الشيء الخ» فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما تقدير المضاف أي وضع اسمه له وتقدير المضاف مما لا شبهة في صحته وأنه أمر شائع ذائع بل صرح ابن مالك بقياسيته حيث استحال الظاهر. فإن قلت: أي قرينة على تقدير المضاف. قلت: استحالة الظاهر ولو في الجملة للقطع بأن ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو كثير منها مستفادة من غير الشرع. واما اعتبار قيد الحيثية أي لم يستفد اسمه من حيث كونه اسمه وقيد الحيثية في الأمور التي تختلف بالاعتبار أمر متبادر في غاية الاعتبار فلا إشكال بوجه في صحة عبارة المصنف. وأما قوله «ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر» فإن أراد مع كون المراد بالشرعي المعنى فليس بمسلم لأنه لا يناسب قوله «وقد يطلق على المندوب والمباح» إلا أن يحمل على الاستخدام المخالف للظاهر كما تقدم لأن المقصود حينئذ بيان الشرعي باعتبار كونه معنى الحقيقة الشرعية، ولا يتم ذلك إلا ببيان أن لفظه بوضع الشرع إذ لو أسقط ما ذكر لم يستفد أن لفظه بوضع الشرع فقوله «لكان أخصر» قلنا مسلم لكن على وجه مفسد مفوت للمقصود فهو اختصار ممتنع، وقوله «وأظهر» قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه. وإن أراد مع كون المراد بالشرعي اللفظ فمسلم لكن فيه إيهام وخفاء في مرجع نائب فاعل يستفد لتردده بين المضاف والمضاف إليه، بل يتبادر منه الأوّل لأنه الأصل في مرجع الضمير. والثاني أنه قد يقال لا حاجة إلى الحصر في قوله «لم يستفد اسمه إلا من الشرع» وقد يجاب بمنع ذلك لأنّ الشرع إذا استعمل اللفظ في معناه اللغوي يستفاد منه أنّ ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق أن اسمه استفيد من الشرع وإن استفيد من اللغة أيضاً مع أنه

**المندوب والمباح)** من الأول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أي تندب كالعيدين، ومن الثاني قول القاضي الحسين لو صلى التراويح أربعاً بتسليمة لم يصح لأنه خالف المشروع. وفي شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح أيضاً يقال شرع الله تعالى الشيء أي أباحه وشرعه أي طلبه وجوباً أو ندباً، ولا تخفى مجامعة الأول لكل من الإطلاقات الثلاثة **(والمجاز)** المراد عند الإطلاق وهو المجاز في الافراد **(اللفظ المستعمل)**

---

ليس شرعياً وفيه نظر فليتأمل. قوله: **(وقد يطلق على المندوب والمباح)** قال الكوراني: خارج عن المبحث لأن قولهم المباح مشروع والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لا بمعنى وضع بإزائه لفظاً كالصلاة والزكاة فتأمل اهـ. وأقول: لما ذكر المصنف معنى الشرعي لتعلقه بالمبحث لكونه معنى الحقيقة الشرعية التي هي من جملة المبحث ناسب كل المناسبة بيان بقية معانيه، فهذا وإن كان خارجاً عن المبحث لكن له به غاية التعلق والمناسبة، فالاعتراض بخروجه عن المبحث مجرد حماقة أو ذهول.

قوله: **(ولا يخفى مجامعة الأول لكل من الاطلاقات الثلاثة)** قال شيخنا الشهاب: نعم قد ينفرد عن الاطلاقات الثلاثة بالصلاة في الحمام وغير ذلك من المطلوب الترك كصلاة الحائض فإن تسميته بالصلاة لم يستفد إلا من الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اهـ. وأقول: قد يمنع ذلك نظراً لأنه يوصف بذلك في نفسه باعتبار وضعه. قوله: **(والمجاز)** قال السيد: لفظ المجاز إما مصدر ميمي بمعنى الجواز أي الانتقال من حال إلى غيرها، وإما اسم مكان منه بمعنى موضع الانتقال وقد نقل في الاصطلاح إلى المعنى المذكور لمناسبة هي أن اللفظ قد انتقل إلى غير معناه الأصلي فهو متصف بالانتقال وسبب له في الجملة، وأن المستعمل قد انتقل فيه من معنى إلى آخر هذا هو الظاهر من الشرح يعني العضدي وإن أمكن أن يقال في توجيهه نقل المجاز عن معناه اللغوي إلى معنى الجائز ومنه إلى اللفظ المذكور كما هو المشهور اهـ. قوله: **(المراد عند الاطلاق)** قيد بذلك للاحتراز عن المجاز في الإسناد ولبيان أن المراد تعريف أحد نوعي المجاز. فإن قلت: لم لم يذكر مثل ذلك في تعريف الحقيقة كأن يقول في قول المصنف الحقيقة المرادة عند الإطلاق وهي الحقيقة بمعنى اللفظ؟ قلت: لعدم الحاجة إلى ذلك لأن كلاً من الحقيقة والمجاز عند الإطلاق ينصرف إلى غير ما يكون في الإسناد منهما كما قال في المطول، فالمقيد بالعقل أي منهما ينصرف إلى ما في الإسناد والمطلق أي منهما إلى غيره سواء كان لغوياً أو عرفياً أو شرعياً اهـ. وإنما ذكر ما تقدّم في المجاز لئلا يتوهم من قول المصنف الآتي وقد يكون في الإسناد أن المراد هنا تعريف الأعم وأن هذا الآتي وما معه تفصيل له فليتأمل. قوله: **(وهو المجاز في الافراد)** قال شيخنا العلامة: فيه مناقشة وهو أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر الميمي أي التجوز في الافراد اهـ. وأقول: يمكن دفع هذه المناقشة. أما أولاً فبأنه لا يتعين إرادة المصدر ها هنا بل تجوز إرادة

فيما وضع له لغة أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثان) خرج الحقيقة (لعلاقة) بين ما وضع له

---

اللفظ وجعل قوله «في الافراد» حالاً لأصله المجاز أي المجاز بمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لا في التركيب بناء على أن لفظة في للمصاحبة أو الظرفية الاعتبارية على أنه يمكن تعلق في المجاز بمعنى اللفظ لأن فيه معنى الحدث أي الجواز، وذلك مما يكفي لتعلق الظرف ولذلك نظائر لا تخفى على ماهر وقد جوز بعضهم تعلق في السموات والأرض بلفظ الجلالة بالمعنى العلمي في قوله تعالى ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [الأنعام: ٣] نظراً لما فيهما من معنى الحدث بحسب الأصل أي الألوهية بمعنى المعبودية. وأما ثانياً فلو سلمنا تعين إرادة المصدر لكن يمكن تقدير المضاف أي وهو مجاز المجاز في الافراد أي مجازاً لتجوز في الافراد. وأما ثالثاً فيجوز أن يكون قولنا المجاز في الافراد اسماً اصطلاحياً للفظ المخصوص فلا يضرنا كونه في الأصل بمعنى التجوز في الإفراد فليتأمل.

قوله: (اللفظ المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لأن المجاز بمعنى اللفظ يكون مفرداً ومركباً كما في نحو «إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى». قوله: (بوضع ثان) قد يقال لا حاجة إليه لخروج الحقيقة التي أخرجت به بقوله لعلاقة، ويجاب بأن المقصود بالقيود بالذات بيان الحقيقة وما يعتبر فيها والاحتراز تابع، وكذا يقال في الاحتراز بالوضع عن المهمل المستعمل في معنى عقلي كحياة المتكلم به. قوله: (كفضل) قال شيخنا العلامة في التمثيل به للعلم المنقول لا لعلاقة نظر إذ العلاقة في فضل مصدراً وعلماً ظاهرة والمطابق التمثيل له بما مثل به التفتازاني وهو جعفر. واعلم أن قول المصنف بوضع ثانٍ لعلاقة جمع بين قولين في المجاز متقابلين الخ. وأقول: أما تنظيره في التمثيل بما ذكره فهو بتقدير تسليمه مما يتعجب منه لأنّ قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود ما يصلح للعلاقة في نفس الأمر ويصح أن تكون علاقة وإلا لزم التجوّز في كثير من الحقائق غير الأعلام لاشتمالها على ما يصح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعاً كما لا يخفى، بل المراد به أن يكون الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولأجلها فإنهم صرحوا بأنّ صحة استعمال المجاز تتوقف على اعتبار العلاقة ومراعاتها، وظاهر أن العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله وإن كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة في الاستعمال وبين مجرد مصاحبة ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال، ولعمر الله إن هذا في غاية الوضوح وانه لا منشأ لهذا الاعتراض إلا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصح أن يكون علاقة. وأما قوله «والمطابق له التمثيل بما مثل به التفتازاني» فلا يخفى بطلان ما تضمنه من الحصر بعد ما تبين من مطابقة تمثيل الشارح أيضاً، ومن هنا يظهر أولوية تمثيل الشارح لأنّ فيه تنبيهاً على أن المشترط في المجاز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح لذلك، وبذلك تعلم أن ذلك من دقائق الشارح التي يغفل عنها، فاعتراضها ليس إلا من قبيل التعبير في وجوه الحسان. وأما قوله «واعلم الخ» فجوابه بعد

أوّلاً وبين ما وضع له ثانياً خرج العلم المنقول كفضل ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أوّلاً مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً.

---

تسليمه وإلا فمن أين أن أحداً منهم لم يذكر تعريف المصنف أن الجمع بين قولين لا سيما في أمر اصطلاحي اشتهر تنصيص الأئمة أنه لا مشاحة في أمثاله إنما يكون محذوراً إذا أدى إلى محذور أو سلم كفاية أحدهما ولم تشتمل على فائدة تفوت بدونه، وهنا ليس كذلك إذ لا محذور وقد احتيج إليه في الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح. نعم قد تقدم في الكلام على تعريف الحقيقة أنه آل الأمر إلى أن المراد بالوضع الثاني مما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضي استدراك قوله لعلاقة إذ العلم المنقول ليس بوضع ثانٍ بهذا المعنى فهو خارج بقوله «بوضع ثانٍ» ولم يتلخص لي بعد جواب شافٍ عن هذا. وقد يجاب بأن فائدة قوله «لعلاقة التنبيه» على أن المراد بالوضع الثاني ما ذكر وبالابتداء مقابله المتقدم فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثاني هنا ورفع توهم إرادة غير ذلك مما يحتملانه إذ قد تطلق الابتدائية والثانوية على مجرّد السبق والتأخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم لا يكون مستدركاً.

قوله: **(فإن قلت)** فلا حاجة حينئذ إلى قوله «بوضع ثان». **قلت**: فائدته التنبيه على ثبوته دفعاً لما يتوهم من تعريف من عرف المجاز بأنه المستعمل في غير ما وضع له، فقد ظهر للجمع بين هذين القيدين كل من هاتين الفائدتين. فإن قلت: على هذا يكون العلم المنقول خارجاً بقيد الوضع الثاني لا بقوله «لعلاقة» كما قاله الشارح. **قلت**: لكن لما لم يتعين خروجه بقيد الوضع التالي مع احتماله أخرجه بقوله «لعلاقة» فتأمل ذلك لتعلم أنه في غاية الحسن. ويمكن أن يكون التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا بقيد ثانوية الوضع لاعتباره في مفهومه في اعتقاده ولو تركه لم يشعر اللفظ باعتباره في المفهوم، والأظهر وهو الجواب الشافي إن شاء الله تعالى أن يقال: المراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز ما هو الظاهر من الثاني لأن الثانوية بالمعنى الظاهر متحققة في المجاز أبداً ضرورة أن المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الأوّل علاقة، فلذا احتيج بعد ذكر الوضع الثاني إلى قيد العلاقة لإخراج العلم المذكور لاعتقاد المصنف خروجه وكان ذكر العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على أن المراد بها أعني الثانوية ما يتبادر منها، وهذا بخلاف الوضع الأوّل في تعريف الحقيقة فإنه لما كانت الأولية بمعناها الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانوياً بالمعنى الظاهر احتيج إلى حمله على ما تقدّم ليطرد فليتأمّل ذلك فإنه صحيح إن شاء الله تعالى.

قوله: **(ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً)** قال شيخنا العلامة: هذا غير مسلم بل هو ماشٍ على أنه يصح أن يراد به ما ذكر لكنه ليس بمجاز بل هو كناية إذ الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، والكناية كما أنها ليست بمجاز كذلك ليست بحقيقة إلى آخر كلامه. وأقول: لا

(فعلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثاني (وجوب سبق الوضع) للمعنى الأوّل

يخفى بأدنى نظر في كلامه هذا أن هذه الدعوى التي ردّ بها ما قاله الشارح وهي قوله «بل هو ماش على أنه يصح أن يراد به ما ذكر» لم يستدل عليها بسوى أن في الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كالهباء المنثور. أما أوّلاً فلأن الشارح ثقة وقد نقل ذلك عن البيانيين وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعلق بأمر محتمل لا سيما وما نقله الشارح عن المذكورين نقله غيره عنهم، ولهذا قال الكمال في قول المصنف «وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك» ما نصه: أي فالبيانيون وغيرهم كالحنفية على المنع فلا يصح عندهم إطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي ومجازه معاً فرع استعمال المشترك في معنييه كما سيعلم من عبارته أيضاً. وأما ثانياً فلأنه مبني على الاسترواح وعدم تحرير محل الخلاف حتى يظهر له أن ما في الكناية ليس من هذا القبيل. قال في التلويح: لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول، ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً. أما إذا شرط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر، وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق، وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول «لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود» وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث إنه نفس الموضوع له والآخر من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة، وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازاً.

والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك، فمن جوّز ذلك جوّز هذا ومن لا فلا. وأما إرادة المعنيين في الكناية على ما صرّح به في المفتاح فليست من هذا لما عرفت من أنّ مناط الحكم أي في الكناية إنما هو المعنى الثاني اهـ. نعم لقائل أن يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له أن لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً لأن الواجب في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له أي وحده وذلك لا ينافي إرادتهما معاً كما ذكر ذلك في التلويح، وهذا إيراد على ما نقله الشارح عن البيانيين لا على الشارح نفسه لأنه في مقام مجرّد الحكاية عنهم، هذا وما تقدّم عن التلويح من أنه لا نزاع في امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً مخالف كما تقدّم لقول الشارح السابق قبل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أي صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معاً يكون مجازاً أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ما تقدّم عن الشافعيّ وغيره، إلا أن يكون مراد

(وهو) أي وجوب ذلك (اتفاق) أي متفق عليه في تحقق المجاز (لا الاستعمال) في المعنى الأوّل فلا يجب سبقه في تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أي عدم الوجوب (المختار) إذ لا مانع من أن يتجوّز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولاً، وقيل يجب سبق الاستعمال فيه وإلا لعرى الوضع الأوّل عن الفائدة.

وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانياً وما ذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقاً والأصح) تفصيل للمصنف اختاره مذهباً كما قال في شرح المختصر

---

التلويح ما إذا أريد المعنيان لا على أن يكون كل منهما متعلق الحكم بدليل قوله بعده «وإنما النزاع الخ» فلا مخالفة حينئذ فليتأمل.

قوله: (لا الاستعمال) قال شيخ الإسلام: عطف على الوضع الواقع في حيز قوله «فعلم» ومفاده أنّ وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مراداً بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار إليه الشارح اهـ. وأقول: قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ما ذكر لو كان العطف على الوجوب، أما لو كان على الوضع فلا إذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أي علم مخالفة هذا السبق لذاك السبق في الوجوب أي علم أن سبق هذا واجب وأن سبق ذاك غير واجب كما تقول «علمت استحقاق زيد دون عمرو» أي علمت أنّ زيداً يستحق وأنّ عمراً لا يستحق، وهذا صريح في علم عدم وجوب سبق المعطوف فليتأمل. قوله: (والأصح لما عدا المصدر) فيه أمران: الأوّل أن المتبادر من مفهومه أن المراد أنه يجب في استعمال المصدر مجازاً سبق استعماله حقيقة وليس مراداً، بل المراد أنه يجب في استعمال مشتقه مجازاً سبق استعماله هو حقيقة كما بينه الشارح. والثاني أن هذا التفصيل الذي اختاره لم يظهر توجيهه، ولذا اعترضوه ومنهم الكوراني فقال: وأما تفصيل المصنف بقوله «والأصح لما عدا المصدر» ومعناه على ما نقل عنه أنّ لفظ المشتق كالرحمن مثلاً وإن لم يستعمل حقيقة قط إذ لا يستعمل في غير الله استعماله فيه حقيقة محال، وهذا المجاز لا بد وأن يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالرحمة فشيء لا يساعده عقل ولا نقل، أمّا الأوّل فلأن المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب، وإذا كان كذلك فأي لزوم في أن اللفظ المشتق إذا كان مجازاً يكون مصدره مستعملاً في معناه الموضوع له ليصير حقيقة، فإن نظر إلى الاستقراء والتتبع لكلام البلغاء واستعمالاتهم فأنّى يتم له ذلك، وكيف السبيل إلى الإحاطة بجزئيات المشتق بأسرها؟ وإن نظر إلى لفظ الرحمٰن وأن مصدره مستعمل في معناه الحقيقي فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجديه نفعاً. وأما الثاني فلأن علماء البيان والأصول مطبقون على ما ذكرنا من عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت إليه لمخالفته العقل والنقل والعجب كيف خفي عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكره احتمالاً بل يتخذه مذهباً اهـ. وأقول: لا يخفى ما في تقريره ومنه أن احتجاجه على امتناع الاستقراء بقوله «فأنّى يتم له ذلك الخ» إنما يفيد لو أريد الاستقراء التام، أما لو أريد الاستقراء

وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا

---

الناقص الكافي في المطالب الظنية كما في سائر الاستقراآت اللغوية فلا كما لا يخفى، وأن دعواه مخالفة العقل في محل المنع فإن العقل كما لم يشهد لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أوّلاً وكأنه لم يتنبه للفرق بينهما على أنّ عدم مساعدة العقل في محل المنع أيضاً لأن المجاز لما كان من الجواز والانتقال لم يبعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقي، فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على أنه لما صح دعوى اعتبار سبق استعمال نفس لفظ المجاز في المعنى الأول كما هو القول المقابل للمختار فلتصح دعوى اعتبار سبق استعمال أصل المجاز. والفرق بينهما بأن المشتق موضوع بوضع مغاير لوضع المشتق منه لا يجدي شيئاً إذ اعتبار أصل الشيء في أحكامه أمر معهود كما لا يخفى. نعم قد يتوجه أنه ينبغي اعتبار أحد الأمرين، إما سبق استعمال الأصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار خصوص الأول لظهور معنى الانتقال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آخر وراء الفساد الذي زعمه على أنه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الأمرين إن لم يكن في كلامه ما ينافي ذلك صريحاً.

قوله: (ويجب لمصدر المجاز) قال شيخنا العلامة: لو قال للمصدر المجاز بالنعت لا الإضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذي لم يشتق منه شيء الخ. وأقول: لكنه لا يشمل حينئذ المصدر الذي لم يتجوّز فيه بل في مشتقه مع أن شموله لما ذكره إنما يصح إن كان المصنف يشترط في التجوّز بالمصدر أيضاً سبق استعماله في معنى حقيقي وهو غير معلوم، بل ظاهر النقل عنه خلافه ولهذا قال شيخ الإسلام: وقوله لا يجب لما عدا المصدر ليس المراد بمفهومه أن المصدر إذا استعمل مجازاً يجب سبق استعماله حقيقة بل انه إذا استعمل مشتقه مجازاً يجب ذلك كما نبه عليه الشارح بقوله «ويجب لمصدر المجاز الخ» اهـ. والحاصل أنّ عبارة النعت تشمل ما ليس بمعلوم الإرادة ولا تشمل ما هو معلومها، وعبارة الإضافة بالعكس فهي الصواب فظهر أنه لا معنى لهذا الاعتراض. قوله: (فلا يتحقق في المشتق مجاز الخ) قال شيخنا العلامة: ينتقض بنحو «ليس» و«عسى» و«نعم» و«بئس» فإنها مجازات لاستعمالها في الحدث مجرّداً عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازاً اهـ. وأقول: ممن صرّح بكونها مجازات العضد فقال: وكذا أي لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو «عسى» و«حبذا» من الأفعال التي لم تستعمل لزمان معين أي لكان لتلك الأفعال حقيقة اهـ. قال السعد: لا يقال لا نسلم أنّ هذه مجازات بل لم توضع إلا لمعانيها التي استعملت فيها، ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لأنا نقول: الكلام مع من اعترف أنها أفعال مع الإطباق على أن كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة، ولا نعني بعدم الاستعمال إلا عدم الوجدان بعد الاستقراء على أنّ عدم جواز استعمال هذه الأفعال في المعاني الزمانية معلوم من

سبق استعمال مصدره حقيقة، وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل إلا الله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى.

---

اللغة الخ اهـ. وقال السيد: وأما نحو «عسى» من الأفعال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلاً في مفهوم الفعل فمن إطلاق لفظ الكل على الجزء اهـ. ولا يخفى قوّة الإشكال بذلك على المصنف إلا أن يكون تفصيله مقيداً بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أنّ ما له مصدر تفرّع عنه وجوده تفرّعاً محققاً فناسب أن يتفرّع تجوّزه عن استعماله ولا كذلك ما لا مصدر له، أو يقال إن كون هذه المذكورات موضوعة في الأصل للزمان حتى لزم أنها الآن مجازات لاستعمالها في مجرّد الحدث غير معلوم لاحتمال أنها لم توضع في الأصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب كما قدّمناه قبيل مسألة الاشتقاق، بل كما هو أيضاً ظاهر كلامه في الكافية لقوله «فيها أفعال المدح والذم ما وضع لانشاء مدح أو ذم فمنها نعم وبئس» اهـ. ومادّة النقض لا يكفي فيها مجرّد الاحتمال.

قوله: (كالرحمن) الظاهر أنه تمثيل للمشتق الذي تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة، فقوله «وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو الخ» بيان لوجوب كونه مجازاً في حقه تعالى لا حقيقة لاستحالة معناه الحقيقي في حقه تعالى. نعم التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفي استعماله لغير الله تعالى، فقوله «لم يستعمل إلا له تعالى» الظاهر أنه لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه. فإن قلت: التجوّز في الرحمن يقتضي على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على إطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم. قلت: لا أثر لهذا الاعتراض إذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والألفاظ كلها حادثة، ويجوز أن يكون وقع إطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوّز المذكور ومادّة النقض لا بد من تحققها. قوله: (وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى) قال العضد: لو استلزم المجاز الحقيقة لكان اللفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقاً حتى جاز إطلاقه لغير الله الخ. قال السعد: قوله «وهو ذو الرحمة» أي رقة القلب وهذا في حق الله تعالى محال فيكون مجازاً ولم يستعمل فيمن تصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة، وظاهر كلام الشرح أنّ الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قديماً كان أو حادثاً، وقد يستعمل في القديم بخصوصه مجازاً مع بعد الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي، وأما ما يقال من أنّ مجازيته بناء على أنّ الصيغة للمذكر فوهم اهـ. وقال السيد: قوله «لكان للفظ الرحمن حقيقة»أي استعمال في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة مطلقاً ولم يستعمل فيه وإلا لجاز إطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعاً. وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة ومنه قول شاعرهم.

وأنت غيث الورى لا زلت رحماناً

فباب من تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف أهل اللغة أيضاً فلا يعتد به والرحمن

وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أباً ... وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

أي ذا رحمة. قال الزمخشري: فمن تعنتهم في كفرهم أي أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم إليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوّة مسيلمة دون النبيّ صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله تعالى في غير الباري من آلهتهم. وقيل: إنه شاذ لا اعتداد به. وقيل: إنه معتد به والمختص بالله المعرف باللام **(وهو)** أي المجاز **(واقع)** في الكلام **(خلافاً للأستاذ)** أبي إسحق الإسفراييني **(و)** أبي علي **(الفارسي)** في نفيهما وقوعه

---

موضوع لمعنى عام ولم يستعمل إلا في خاص مجازاً، وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله في غيره كالباري تعالى مجاز وليس بشيء، وقيل هو مشتق من الرحمة أعني رقة القلب التي لا تتصوّر في حقه سبحانه فهو فيه مجاز اهـ. وقوله «وهو ذو الرحمة» أي ذو الإنعام لا ذو رقة القلب وإلا لغا قوله «مطلقاً» وقوله «حتى جاز الخ» كذا كتب في حاشية المقام، وظاهر كلام السيد دون السعد أنّ التجوّز في إطلاق الرحمٰن على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهي محال في حق الله بل هو بناء على أنه موضوع للعام وقد استعمل في الخاص أي من حيث خصوصه فقد استعمل في غير الموضوع له، وقد يتوجه على هذا أنه من أين أنه مستعمل في الخاص من حيث خصوصه فالمجازية غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالف لهذا موافق لكلام السعد. قوله: **(وأما قول بني حنيفة الخ)** جواب اعتراض على قوله «لم يستعمل إلا لله تعالى».

قوله: **(فمن تعنتهم في كفرهم)** قال شيخ الإسلام: كغيره أي فخرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غير. أقول: لي فيه إشكال لأنه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز إطلاقها على غيره كان هذا الإطلاق من بني حنيفة غايته أنه إطلاق موافق لقياس لغة العرب ونطق بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته، فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن منهج اللغة؟ لا يقال إنه صار علماً لله تعالى أو أن الواضع شرط أن لا يستعمل في غير تعالى فلا يصح إطلاقه على غيره تعالى لأنا نقول: أما الأوّل فغايته أنه صار علماً بالغلبة ومثله لا يمتنع إطلاقه بالمعنى الوضعي على الغير كما في سائر الأعلام الغالبة، بل لو سلم أنه بالوضع لم يمتنع إطلاقه كذلك لأن جعل اللفظ علماً لا يمنع إطلاقه باعتبار معناه الأصلي خصوصاً وظاهره عدم صحة ذلك لا حقيقة ولا مجازاً مع أنّ الصحيح جواز التجوّز في الأعلام. وأما الثاني ففي غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطأ بمجرّد الاحتمال، وبهذا يظهر قوّة ما حكاه بقوله «وقيل إنه معتد به الخ» وضعف قول الكمال فيه أن الشارح إنما أخره لأنه أضعف الأوجه.
قوله: **(أي انّ هذا الاستعمال غير صحيح)** ظاهره أنه لا يصح حقيقة ولا مجازاً وكذا قوله الآتي

**(مطلقاً)** قالا: وما يظن مجازاً نحو «رأيت أسداً يرمي» فحقيقة **(و)** خلافاً **(للظاهرية في)** نفيهم وقوعه **(في الكتاب والسنة)** قالوا: لأنه بحسب الظاهر كذب كما في قولك في البليد «هذا حمار» وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة.

---

«كما لو استعمل كافر الخ» وقد يستشكل ذلك فليتأمل. قوله: **(قالا وما يظن مجازاً نحو رأيت أسداً يرمي فحقيقة)** قال المصنف في شرح المنهاج: وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقاً فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع إنه أسد فإن ذلك مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين: أحدهما أن يدعي أنّ جميع الألفاظ حقائق ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظياً فإنه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع ونحن لا نطلق ذلك، وإن أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع قال القاضي في مختصر التقريب: فهذه مراغمة الحقائق فإنا نعلم أنّ العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد ولو قيل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وأن تناول الاسم لهما متساوٍ في الوضع فهذا دنو من جحد الضرورة الخ اهـ كلام المصنف. وفي النهاية للصفي الهندي: فإن عنى الخصم بالحقيقة ما يفيد معنى ولا يحتمل غيره سواء كان ذلك المفيد لفظاً صرفاً أو لا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه لفظاً إذ الدلائل العقلية الصرفة لا توصف بكونها حقائق فهو نزاع لفظي فإنا لا نعني بالحقيقة إلا اللفظ الذي يكون مستقلاً بالإفادة بدلالة وضعية، فإن كان الخصم يريد بها غيره فله ذلك إذ لا مشاحة في الألفاظ اهـ. ولا يخفى أنّ ما جوّزه المصنف والهندي حمله عليه ينافيه استدلاله كما في العضد وغيره بأنه لو كان المجاز واقعاً لزم الإخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة، وإن أجيب بأنّ هذا لا يقتضي الامتناع غايته أنه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أيِ الذي أفاده ما سيأتي عن العضد. قوله: **(لأنه كذب بحسب الظاهر)** هذا الدليل يجري في المجاز في الإسناد فلعل المراد بالمجاز هنا ما يشمله وإن لم يتعرّض له بعد، ويؤيد ذلك تعبير العضد بقوله «لنا» أي على وقوع المجاز في اللغة أن الأسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات، لأنها يسبق منها عند الإطلاق خلاف ما استعملت فيه وإنما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز اهـ.

قوله: **(وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة)** قال شيخنا العلامة: إذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجرّداً عن قوله بحسب الظاهر إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «وجدت الجواب غير ملاق للدليل» فيجاب عنه بمنعه ويكفي في الملاقاة جعل حاصل الجواب أنه لا يتصوّر كذب حقيقة مع اعتبار العلاقة ومجرّد إيهام الكذب الذي هو الكذب بحسب الظاهر لا التفات إليه ولا محذور فيه مع اندفاعه بالتأمل في المعنى. غاية الأمر أنه ترك التصريح

وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة أي عدم الفهم (وإنما يعدل إليه) أي إلى المجاز عن الحقيقة الأصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالخيفقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلاً (أو بشاعتها) كالخرأة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو المخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو «زيد أسد» فإنه أبلغ من شجاع.

---

بذلك لظهوره ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع له. فملخص الجواب كونه كذباً بحسب الظاهر لا يؤثر مع انتفائه حقيقة وهذه ملاقاة أيّ ملاقاة إذ لا معنى لها إلا دفع دليل المستدل وتأثيره، وهذا حاصل بما ذكره. وأما قوله «والمناسب سوق الدليل مجرّداً عن قوله بحسب الظاهر» فجوابه أنه إنما ترك سوقه كذلك إما لكونه واقعاً في كلام المستدل كذلك فاللائق سوقه كما هو ثم دفعه، وإما لأنه لو ساقه كذلك لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب الظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج إلى كلام آخر لبيان أنه يدفعه بخلاف ما إذا ساقه مع التقييد فإنّ في الجواب حينئذ مع الاختصار إشارة إلى دفعه بأنه لا أثر لإيهام الكذب مع انتفائه حقيقة فكان اللائق التقييد فتأمله فإنه في غاية الحسن والدقة للمتأمل المنصف العارف بطريقتهم وأساليب الكلام. وأما قوله «ثم الكذب لازم لإرادة المعنى الحقيقي» فارتفاعه إنما هو بإرادة المعنى المجازي والدال عليها هو القرينة، فانتفاء الكذب لأجل وجود القرينة على المعنى المجازي لا لأجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح والعلاقة غير القرينة إذ قولك «رأيت أسداً يرمي» العلاقة فيه المشابهة والقرينة يرمي اهـ. فجوابه أنه مبني على اشتباه ذلك لأنه لا يخفى مع التأمل الصحيح أن المحقق لإرادة المعنى المجازي الدافع للكذب إنما هو اعتبار العلاقة، وأما القرينة فإنما هي علامة على تلك الإرادة فانتفاء الكذب إنما هو لأجل اعتبار العلاقة، وأما القرينة فإنما هي دليل على ذلك الانتفاء فما زعمه الشيخ من أنّ انتفاء الكذب لأجل وجود القرينة لا لأجل اعتبار العلاقة منشؤه اشتباه سبب الشيء بسبب العلم به، والمراد هنا إنما هو الأوّل دون الثاني فتأمله لتعرف أنّ ما قاله الشيخ وهم محض وأن الصواب ما قاله الشارح من أنّ انتفاء الكذب لأجل اعتبار العلاقة على أن الشارح ناقل عن غيره كما هو صريح تعبيره بقوله «أجيب» فإسناده إليه لا محوج إليه إلا مجرّد محبة التشنيع عليه فكان الصواب أن يبدل قوله «كما قاله الشارح» بقوله «كما نقله الشارح».

قوله: (أي عدم الفهم) أقول: وجه كونه صفة ظاهرة أنه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فإن عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهوراً تاماً كما لا يخفى على المجرب. قوله: (عن الحقيقة الأصل) أقول: وجه الوصف بالأصالة الإشارة إلى تحقيق معنى العدول الذي عبر به إذ لو لم يكن أصلاً فلا وجه لمعنى العدول إلا أن المجاز لا يستلزم الحقيقة فلعل هذا الكلام باعتبار الغالب. قوله: (يعدل عنها إلى الغائط) أقول: المتبادر من الغائط ما هو عرف الفقهاء وهو الفضلة المعروفة وقضيته أن المراد بالخرأة تلك الفضلة أيضاً فليتأمل. قوله: (فإنه أبلغ من شجاع)

قال شيخنا العلامة: تعبير الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم في اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضي أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى وما اقتضاه التمثيل بزيد أسد الخ. وأقول: أما ما أشار إليه من أنه لو قال المصنف «أو أبلغيته كان أولى» فجوابه بعد تمهيد مقدمة وهي أن أفعل التفضيل في قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم: لعله من المبالغة لا البلاغة. قال شيخنا الشريف الصفوي: وفيه نظر إذ لا مبالغة في الحقيقة في كثير من المواضع ولعله إنما قال ذلك دفعاً لما يورد على الأبلغية من أنه لا يجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن، وكيف ذلك مع أن المجاز أبلغ؟ وجوابه أن أبلغيته إذا وافق مقتضى الحال والحال في كلامهما إنما يقتضي الحمل على الحقيقة وإن سلم فما المانع من عدم الحمل على الأبلغ لمانع شرعي؟ فتأمل اهـ. وبه يظهر أن التفضيل المقتضي للمشاركة بين المجاز والحقيقة في أصل الفعل غير مطرد، سواء كان أبلغ من المبالغة أو من البلاغة، بل قد ينتفي كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحينئذ فيوجه عدول المصنف عن التعبير بأبلغيته بعدم اطراد التفضيل المقتضي للمشاركة في الأصل إذ قد ينفرد المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أي بالنسبة إليها بمعنى البلاغة المختار بها عنها فإنه مطرد، سواء تشاركا في الأصل أو لا. فهذا من دقائق الكتاب التي خفيت عليه كما أنه قد تنفرد الحقيقة بالبلاغة بحيث لا يكون في المجاز بلاغة، ولا يرد ذلك على المصنف لأنه لم يدع بلاغة المجاز دائماً بل إنه إذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول إليه. وأما ما أشار إليه من المناقشة في التمثيل بأن الحق أن أسداً فيه أي ومثله حمار في قوله السابق هذا حمار حقيقة لا مجاز، فجوابه أنه مناقشة في مثال وقد اشتهر ضعف أمرها وأنها ليست من دأب المحصلين لأن المثال مما يكفي فيه الاحتمال بل الفرض والتقدير على أنا قدمنا في أوّل الكتاب أنّ جواز كون أسداً مثلاً في نحو التمثيل المذكور استعارة مما ذهب إليه المولى سعد الدين وناهيك به ونقله غيره عن المحققين، وإذا كفى في التمثيل مجرّد الاحتمال والفرض والتقدير كما صرحوا بذلك فكيف إذا بني على قول ذهب إليه مثل السعد ونقل عن المحققين؟ وإذا علمت ذلك علمت اندفاع ما أورده شيخنا الشهاب على قول الشارح نحو «زيد أسد» فإنه أبلغ من شجاع مما نصه: فيه نظر من وجهين: الأوّل أنّ زيداً في هذا التركيب مستعمل في معناه الحقيقي لأنه من باب التشبيه البليغ، الثاني أنّ قضية المتن أن البلاغة في المجاز دون الحقيقة والمثال وإن كان صحيحاً في نفسه غير مطابق للمتن إلا بعناية اهـ. وجه علم اندفاع الوجه الأول مما ذكر ظاهر، ووجه علم اندفاع الثاني ما علم من أن الحقيقة والمجاز قد يتشاركان في الأصل فيتحقق معنى التفضيل وقد ينفرد المجاز بالأصل فلا يتحقق، وأن قوله «لبلاغته» معناه لبلاغته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من بلاغة ليست في الحقيقة فشمل اختصاصه بالأصل وبالزيادة فقط. وتعبير الشارح بالأبلغية في مثال مخصوص إشارة إلى ذلك لا

(أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كإخفاء المراد على غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكإقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس) المجاز (غالباً على اللغات خلافاً لابن جني) بسكون الياء معرّب كني بين الكاف والجيم في قول إنه غالب في كل لغة على الحقيقة أي ما من لفظ «إلا» ويشتمل في الغالب على مجاز.

---

ينافي ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما قرّرناه فتأمله. قوله: (أو شهرته) قد يقال لا حاجة مع ذلك لقوله «أو جهلها» لأنه إذا كفى شهرته المقتضية للعلم بالحقيقة فكيف الجهل بها؟ ويجاب بأن الجهل بها قد يكون مع عدم شهرته فهما غرضان على أن مقام التفصيل لا يلتفت إليه لمثل ذلك لأنه مقام استيعاب.

قوله: (وليس غالباً على اللغات) قال شيخنا العلامة: ما حكاه الشارح عن ابن جني بقوله «إنه غالب الخ» يقتضي أنّ حق العبارة وليس غالباً على الحقيقة في اللغات إلا أن تكون «على» في عبارة المصنف بمعنى «في» فيستقيم بدون ذلك اهـ. وأقول: عبارة المصنف هي عبارة الإمام في المحصول ويمكن أن يجاب أيضاً مع بقاء «على» على معناها بأن المراد بكونه غالباً على اللغات أنه فائق عليها لكونه أكثر وجوداً من غيره منها ولا ينافي ذلك أنه منها كما يقال «زيد غالب على الرجال» بمعنى أنه فائق مقدّم عليهم مع أنه من عدادهم، ولا ينافي ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه بياناً لحاصل المعنى دون تقدير الإعراب كما يقع لهم مثل ذلك كثيراً كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فليتأمل. قوله: (أي ما من لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة أن المعنى أنه ما من لفظ إلا وهو في أكثر استعمالاته مستعمل في معنى مجازي لأنه حكم بأن كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا إذا كان في أكثر استعمالاته مستعملاً في معنى مجازي فيكون استعماله مجازاً أكثر من استعماله حقيقة، وهذا هو المتبادر من تعبير الصفي الهندي في نهايته بقوله: المسألة الحادية عشرة في أن الغالب في الاستعمال الحقيقة أو المجاز قيل الحق هو الثاني للاستقراء، أما بالنسبة إلى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم فظاهر لأن أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم وكنايات وإسنادات قول وفعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحيوانات والدهر والأطلال والدمن، ولا شك أن كل ذلك تجوز. وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فإن الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ما سافر في كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد، وكذلك تقول «ضربت زيداً» مع أنه ما ضرب إلا جزء منه، وكذلك إذا عين جزء منه مثل أن تقول «ضربت رأسه» مع أنه ما ضرب إلا جزء منه، وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو، بل إسناد الأفعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فإسنادها إلى غيره مجاز عقلي الخ اهـ.

ومن كلام القرافي في شرح المحصول فإن الإمام عقب هذه المسألة بقوله المسألة العاشرة

تقول «رأيت زيداً وضربته» والمرئي والمضروب بعضه وإن كان يتألم بالضرب كله.

---

المجاز خلاف الأصل فقال القرافي ما نصه: سؤال كيف يجمع بين هذه المسألة وبين قوله في التي قبلها المجاز غالب على اللغات على ما قاله ابن جني وساعده هو بالاستدلال فإذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل كما تقول الأصل في كأس الحجام النجاسة وفي سوسية القصار الطهارة بناء على الغالب. جوابه أن المجاز إنما غلب وقوعه مقروناً بالقرينة، وهذا الأصل الذي ادّعينا أن الأصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض اهـ. وحينئذ ينظر في قول شيخ الإسلام في هذا أي قوله «ما من لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز» لا يخفى أنّ هذا لا يوفي بمدّعى ابن جني من أن المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتهما اهـ. لكن يشكل حينئذ استدلاله بقوله: تقول مثلاً رأيت زيداً وضربته والمرئي والمضروب بعضه في إثباته المدّعى إذ مجرّد ذلك لا يثبت الأكثرية المذكورة. ويجاب بأنه نبه بهذين المثالين على غيرهما فكأنه قال: وهكذا غير ذلك من الأمثلة. واعلم أن الكوراني رد هذا الاستدلال بقوله وهو مردود إذ الألفاظ المذكورة قد استعملت في الموضوع لها، وأما أن المرئي بعض أو كل فلا دخل له في كون اللفظ حقيقة بل لو لم ير من زيد شيئاً وقال رأيت زيداً يكون حقيقة غايته أن القضية تكون كاذبة اهـ. وفيه نظر لأن كونه حقيقة يتوقف على استعماله في المعنى الحقيقي وإن لم يوجد ذلك المعنى، فإن وجد كان صادقاً، وإن لم يوجد كان كاذباً فلا يتوقف كونه حقيقة على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه، والغرض من هذا الاستدلال أنه لم يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي لأنه استعمله في رؤية بعضه والمعنى الحقيقي رؤية كله فهذا الاستدلال لا يندفع بمجرد ما أورده. نعم يمكن أن يقال في دفعه أن المفهوم من اللغة أن نحو «رأيت زيداً وضربته» موضوع للرؤية والضرب المتعلقين به أعم من أن يعماه أو لا فيكون حقيقة مطلقاً فليتأمل.

قوله: (تقول رأيت زيداً وضربته) قال في المحصول: الضرب إمساس جسم لجسم حيواني بعنف. قال القرافي في شرحه الظاهر: انه لا يشترط في المضروب أن يكون حيواناً لقوله ﴿أن اضرب بعصاك البحر﴾ [ الشعراء: ٦٣ ] وفي الآية الأخرى ﴿أن اضرب بعصاك الحجر﴾ [الأعراف: ١٦٠] الظاهر أن هذا حقيقة والأصل عدم المجاز اهـ. قوله: (والمرئيّ والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة: أي فإطلاق زيد على هذا البعض مجازي من إطلاق اسم الكل على الجزء إلى آخر كلامه. وذكر مثله شيخنا الشهاب فقال: قضيته أن التجوّز في زيد حيث أطلق الكل على البعض، فإن قيل بل من حيث إسناد ما للبعض إلى الكل قلت: فيكون مجازاً في الإسناد وليس الكلام فيه اهـ. وأقول: قال الإمام في المحصول بعد أن تكلم على المسألة وذكر الأمثلة ما نصه: ثم ههنا دقيقة وهي أن هذه المجازات من باب المجاز العقلي لأنك إذا قلت رأيت زيداً وضربت بكراً فصيغتا «رأيت» و«ضربت» مستعملتان في موضوعيهما الأصليين فلا يكون مجازاً، وأما لفظة «زيد» فهي من الأعلام فلا تكون مجازاً فلم يبق إلا أن المجاز واقع في

(ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة خلافاً لأبي حنيفة) في قوله بذلك حيث قال فيمن

---

النسبة فيكون مجازاً عقلياً اهـ. وقال الصفي الهندي في نهايته: ثم لتعلم أن الغلبة لو ثبتت للمجاز فإنما تثبت لمجموع المجازين أعني الإفرادي والتركيبي، وأما بالنسبة للإفرادي وحده فلا، وأما بالنسبة للتركيبي وحده ففيه نظر على رأي من لم يثبت فاعلاً وخالقاً غير الله تعالى اهـ. وكلاهما يدل على أن الكلام فيما يشمل المجاز في الإسناد وبه ينظر في قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وما ذكره الإمام ينظر به في قول شيخنا العلامة «أي فإطلاق زيد الخ». نعم نازع القرافي الإمام فيما قاله فقال: «قوله ضربت زيداً مجاز عقلي لأن زيداً علم لا يدخله المجاز والضرب مستعمل في موضعه فلم يبق إلا المجاز في النسبة فيكون مجازاً عقلياً» عليه سؤالان: الأول أنه قد تقدم أن العلم يدخله المجاز وههنا دخله المجاز من باب التعبير بالكل عن الجزء إن جعلنا المضروب بعضه أو التعبير بالحال عن المحل إن جعلناه اسماً للنفس خاصة. الثاني أن مجاز التركيب إنما يكون إذا وضعت العرب اللفظ ليركب مع لفظ معين فركب مع غير ذلك اللفظ، وتركيب لفظ الضرب مع لفظ زيد ليس على خلاف الوضع الأول فلا يكون مجازاً في التركيب بل في المفرد فقط وهو زيد وزيد ليس من الألفاظ اللغوية حتى يكون مجازاً لغوياً، فتلخص أن هذا المجاز ليس لغوياً ولا عقلياً إن كان المتكلم تفطن لمعنى زيد واستعمل لفظه في بعض وإلا فهو كذب محض، ولا مجاز فيه بطريق أصلاً وهذا أحد الفروق بين الكذب والمجاز اهـ. لكن لا يخفى ما في السؤال الثاني فإن قوله فيه «إنما يكون إذا وضعت العرب اللفظ الخ» مما ينظر فيه بأنّ العرب وضعت لفظ الضرب ليركب مع لفظ معين وهو زيد بشرط وقوع الضرب على جميع أجزائه، فإذا ركب مع زيد حين وقع الضرب على بعض أجزائه فقط فقد ركب مع غير ما وضع ليركب معه فيكون مجازاً في التركيب. وقوله فيه «وزيد ليس من الألفاظ اللغوية الخ» مما ينظر فيه أيضاً. أما أوّلاً فبأنّ المراد بالمجاز اللغوي ما وضعه أهل اللغة أو وضع على طريقة وضعهم وقانونه والأعلام العربية كذلك، وأما ثانياً فبأنّ المراد بالمجاز اللغوي ههنا ما ليس بعقلي وهو المجاز في الكلمة والأعلام كذلك، فقوله «فتلخص أن هذا المجاز ليس لغوياً ولا عقلياً» ممنوع ولا يتجه ما قبله فتأمل.

قوله: (ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة) فيه أمور: الأوّل أن الكمال أشار إلى منازعة المصنف في نسبة هذا الأصل إلى الشافعية حيث قال في آخر كلامه: قال يعني شيخه في تحريره ولم يذكر الشافعية هذا الأصل اهـ. وكان المصنف فهم من موافقتهما في الفرع موافقتهما في الأصل ويوافقه قول الزركشي في البحر المحيط بعد نقل أصلهما أنه ظاهر مذهبنا اهـ. وأقول: لا يخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله «وكان المصنف الخ» وبرودته مع عدم الاحتياج إليه، بل الظاهر الذي لا يمنع منه منقول ولا معقول أن المصنف اطلع على نقل في المسألة. نعم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه بهامش الكمال ما نصه: ذكر هذا الأصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب

قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني إنه يعتق عليه وإن لم ينو العتق الذي هو لازم للبنوة صوناً للكلام عن الإلغاء وألغيناه كصاحبيه، إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر أما

---

تخريج الفروع على الأصول فقال: مسألة المجاز عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما أنه خلف عنه في التكلم ذكر ذلك في مسائل العلم اهـ. الثاني أن قضيته عدم الاعتماد عليه ولو مع النية، وعبارة العراقي مصرحة به حيث قال: الثانية إذا أريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلاً فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد، وعند أبي حنيفة معمول به مثاله إذا قال لعبده الذي هو أسن منه هذا ابني وأراد به العتق لم يعتق عندنا لأن اللفظ إنما يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له فلغا، وقال أبو حنيفة يعتق اهـ. ألا ترى إلى قوله «وأراد به العتق» مع قوله «لم يعتق عندنا» فإنه صريح في عدم الاعتداد به مع النية لكن قوله «لأن اللفظ إنما يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة» وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له ينافي ما تقدّم من أن المجاز لا يستلزم الحقيقة إلا أن يريد بقوله «إذا كان له حقيقة» إذا كانت حقيقته ممكنة ومع ذلك ففيه نظر أيضاً فسيأتي أن مما يعرف به المجاز الإطلاق على المستحيل انتهى. إلا أن يريد بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه. الثالث أنه ينبغي أن المراد الاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية أيضاً لما ذكره الشارح من العتق فيما إذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد وكان معروف النسب من غيره فإن فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعاً. الرابع أنه ينبغي أن لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة عاماً وإلا فاعتبار المجاز مع الاستحالة كثير كما في قوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] وأمثاله، وحينئذ فما ضابط عدم الاعتماد إلا أن يكون عدم الاعتماد بالنسبة لما يترتب على المجاز من الأحكام المناسبة لمدلوله كالعتق في المثال. ثم رأيت شيخنا العلامة قال في قوله «إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر» ما نصه: احتراز عن مثل قوله ﴿وجاء ربك﴾ [الفجر: ٢٢] و﴿اسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] فإن المجاز بالنقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية في كلامه الصادق إلى اعتماده وإن آل الأمر معه إلى الحقيقة، وقد ظهر بهذا أن محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلية لا في الجملة انتهى. الخامس قد يشتبه قبل التأمل ما هنا بقوله الآتي والإطلاق على المستحيل، والجواب أن المراد بما هنا أنه عند استحالة المعنى الحقيقي يكون المجاز لغواً فلا يترتب عليه حكم والمراد بما سيأتي أن استحالة المعنى الحقيقي دليل على إرادة المعنى المجازي. والحاصل أن الاستحالة تدل على إرادة المجاز وهو ما يأتي. وبعد إرادته هل يترتب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة البنوة في قوله لمن هو أسنّ منه هذا ابني قرينة على أن المراد لازم البنوة وهو الحرية وهو ما يأتي. وبعد أن أريد به لازم البنوة من الحرية هل تثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فكم بين المقامين.

قوله: (إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر) قال شيخ الإسلام: أي لجواز تصحيحه بغير

إذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فإنه يعتق عليه اتفاقاً إن لم يكن معروف النسب من غيره، وإن كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذة باللازم وإن لم يثبت الملزوم (وهو) أي المجاز (والنقل خلاف الأصل) فإذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه وإليه فالأصل أي الراجح حمله على الحقيقي لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحاباً للموضوع له أولاً مثالهما «رأيت اليوم أسداً وصليت» أي حيواناً مفترساً «ودعوت بخير» أي سلامة منه، ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية.

---

العتق كالشفقة والحنو ولك أن تقول هذا أيضاً مجاز الخ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المراد أن عدم الاعتماد إنما هو بالنسبة للأحكام كما تقدم لا مطلقاً فلا محذور في مجرد تصحيحه بما ذكره ولا ينافي ذلك قول الشارح وألغيناه لجواز أن يريد بالإلغاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه فليتأمل قوله: **(أو المنقول عنه وإليه فالأصل)** أي الراجح حمله على المنقول عنه ثم مثل المنقول بقوله «صليت». وأقول: إن أراد الحمل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول إليه بل من باب احتماله معناه الحقيقي ومعناه المجازي لأن استعمال الصلاة في غير الدعاء مجاز في اللغة، وإن أراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتي فيما بعد، ثم هو أي اللفظ محمول على عرف المخاطب ففي خطاب الشرع الشرعي لأنه عرفه ثم اللغوي ا هـ. وقول الشارح الآتي هناك فحصل من هذا أن ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولاً على الشرعي، وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام ا هـ. فليتأمل. ثم رأيت المحشيين قالا ما نصه: واللفظ للكمال قوله «مثالهما الخ» أي إذا كان التخاطب بعرف اللغة لا بعرف الشرع ولا بالعرف العام لأنه إذا كان التخاطب بأحدهما قدم على اللغوي كما يؤخذ مما سيأتي ا هـ. ويرد عليهما أنه إذا كان التخاطب بعرف اللغة كان المثال الثاني من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقي والمجازي لا من باب احتماله معناه المنقول عنه والمنقول إليه كما هو مراد الشارح. ثم رأيت شيخنا العلامة قال ما نصه: قوله «أو المنقول عنه» ينبغي أن يكون الحمل عليه لا بالنسبة إلى أهل المنقول عنه ولا إلى أهل المنقول إليه بل إلى غيرهما، أما بالنسبة إلى أحدهما كأهل اللغة أو أهل الشرع فهو محتمل لمعنييه الحقيقي والمجازي فيقدم الحقيقي حيث كان فليتأمل ا هـ. وأقول: ينبغي أنّ المراد بغيرهما في قوله «بل إلى غيرهما» ما يعم السامع والمتكلم إذ مجرد أن السامع الحامل غيرهما مع كون المتكلم أحدهما لا يكفي في الحمل على المنقول عنه وكونه من تعارض الحقيقة والمجاز، بل إذا كان المتكلم أهل اللغة كان المناسب الحمل على المعنى الأول وكان ذلك من تعارض الحقيقة والمجاز لأنّ المنقول عنه هو الحقيقة عند المتكلم والآخر عنده مجاز، وإذا كان المتكلم الشارع كان الأمر بالعكس فليتأمل.

(و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فإذا احتمل لفظ هو حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجازاً أو حقيقة ومنقولاً، فحمله على المجاز أو المنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدي إلى الاشتراك لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء، والحمل على الأغلب أولى، والمنقول لأفراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به، والمشترك لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنييه مثلاً إلا إذا قيل بحمله عليهما، وما لا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالأولى كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء، وقيل العكس، وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر، والثاني كالزكاة حقيقة في النماء أي الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لأن يكون حقيقة أيضاً أي لغوية ومنقولاً شرعياً (وقيل) والمجاز والنقل أولى (من الإضمار) فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه

---

قوله: (والمجاز والنقل أولى من الاشتراك) يفيد أن اللفظ بالنسبة إلى معنييه المنقول عنه والمنقول إليه ليس بمشترك وإن كان لفظاً واحداً متعدد المعنى والوضع. قال العصام في بعض كتبه: ومما ينبغي أن ينبه عليه أن المثبت في كتب الميزان رسم المشترك بما تعدد معناه، ويكون وضعه لتلك المعاني على السوية بأن لا يتخلل بين المعنيين نقل بأن يوضع لمعنى ثم ينقل عنه إلى آخر لمناسبة بينهما والواقع في كثير من كتب الأصول أن المشترك ما تعدد معناه ويكون حقيقة في الجميع، ومن تلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب اهـ. ثم نازع فيما وقع في التنقيح وصرّح به السيد من زيادة قيد تعدد الوضع فيه وقد نقلناه فيما سبق. وعبارة السعد في شرح الشمسية: وإن كان الثاني أي إن كان معنى الاسم كثيراً فإن كان وضعه للمعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذاك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمي اللفظ بالنسبة إلى جميع المعاني مشتركاً وإلى أحدهما مجملاً كالعين للباصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعاني على السوية بل وضع أولاً لأحدها ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما، فإما أن يترك ويهجر المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح أولا، فإن ترك سمي منقولاً وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فحال استعماله في المعنى الأول الموضوع هو له يسمى حقيقة، وحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل إليه يسمى مجازاً اهـ. وبه يظهر أن تعدد المعنى في المنقول بالنسبة إلى واضعين: أحدهما وضعه للمنقول عنه، والآخر وضعه للمنقول إليه فيتضح قول الشارح «والمنقول لأفراد مدلوله الخ» واعلم أن المفهوم من تمثيل الشارح لقوله «وهو والنقل خلاف الأصل» مع تمثيله لقوله بعده «وأولى من الاشتراك» أن المراد باحتمال اللفظ للمذكورات حتى يحمل على ما يحمل عليه منها على التفصيل المبين في المتن أعم من احتماله لإرادتها بعد العلم بثبوتها فإن الأسد في تمثيله الأول قد ثبت مجازيته في الشجاع، والصلاة فيه قد ثبت نقلها على الأصح للصلاة الشرعية واحتماله لأصل ثبوتها، ألا ترى قوله «في تمثيله الثاني محتمل فيما يخرج من المال الخ» فإنه ظاهر في أنّ المراد أنه محتمل لوجود كونه

مجاز وإضمار أو نقل وإضمار فقيل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الإضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة، وقيل الإضمار أولى من المجاز، لأن قرينته متصله والأصح أنهما سيان لاحتياج كل منهما إلى قرينة، وأن الإضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الأوّل، مثال الأول قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله المشهور النسب من غيره «هذا ابني» أي عتيق تعبيراً عن اللازم بالملزوم فيعتق، أو «مثل ابني في الشفقة عليه» فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم. ومثال الثاني قوله تعالى ﴿وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فقال الحنفي أي أخذه وهي الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلاً فإذا أسقطت صح البيع وارتفع الإثم، وقال غيره نقل الربا شرعاً إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلاً والاثم فيها باقٍ (والتخصيص أولى منهما) أي من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام لأن يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى أما في الأول فلتعين الباقي في العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فإنه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين، وأما في الثاني فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأوّل بخلاف النقل. مثال الأولى قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم اللّه عليه﴾ [الإنعام: ١٢١] فقال الحنفي أي مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسي لها

---

حقيقة شرعية أو مجازاً لغوياً فتأمل قوله: (قيل والمجاز والنقل أولى من الاضمار) قال شيخ الإسلام: ليس المراد بالمجاز هنا مطلقه المقابل للحقيقة بل مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس بإضمار وإلا فالإضمار مجاز أيضاً، ولهذا اقتصر ابن الحاجب على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز ا هـ. وأقول: مما يدل على إرادة ذلك الخاص أمران: الأوّل أنه المتبادر من إطلاق المجاز، والثاني مقابلته بالإضمار. ثم قد يدل كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر الاضمار لدخوله في المجاز كما اقتصر ابن الحاجب على ما ذكره وهو ممنوع، بل المصنف يحتاج إلى أفراده بالذكر ليتأتى له حكاية هذا القول ولئلا يتوهم أنه أراد بالمجاز ما عدا الإضمار على ما هو المتبادر قوله: (لأن قرينته متصلة) قال شيخ الإسلام: أي به أي بما يحتاجه إذ لا يدرك معناه إلا بالإضمار فقرينة الإضمار كون ما يحتاجه لا يدرك إلا به بخلاف قرينة المجاز فإنها منفصلة خارجة عنه والأصح اكتفى باحتياج كل منهما إلى قرينة ا هـ. وقال شيخنا العلامة: لأن الإضمار هو المسمى سابقاً بالاقتضاء وقد سبق أنّ قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال ا هـ. قوله: (والأصح أنهما سيان) أي واستواؤهما لا ينافي ترجيح أحدهما لمدرك يخصه كما في المثال الآتي، وكذا يقال في قوله «وإن الإضمار أولى من النقل» لا ينافي ترجيح النقل في بعض الصور لمدرك يخصه كما في المثال الآتي قوله: (لاحتياج كل منهما إلى قرينة) أقول: وأيضاً فقد تكون قرينة المجاز الاستحالة والاستحالة إن لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها إن لم تكن أبلغ قوله: (وهما

فتحل ذبيحته. وقال غيره أي مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الأول دون الثاني. ومثال الثاني قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾ [البقرة: ٢٧٥] فقيل هو المبادلة مطلقاً وخص منه الفاسد لعدم حله، وقيل نقل شرعاً إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعي فما شك في استجماعه لها يحل ويصح على الأوّل لأن الأصل عدم فساده دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعه لها. ويؤخذ مما تقدم

---

وجهان عندنا كما تقدم) أي والأصح منهما العتق كما قدّمه، ولا يرد عليه قول الكمال في آخر كلامه على أنّ المختار في الروضة من زوائده أنه لا يحكم بعتقه بمجرّد قوله «هذا ابني» لما كتبه شيخنا الشهاب بهامشه مما نصه الذي في الزيادات في قوله لزوجته يا بنتي لا في الرقيق، وعبارته المختار في هذا أنه لا يقع به فرقة إذا لم تكن نية. وأما مسألة قوله لعبده أو أمته أنت ابني أو أنت ابنتي فليس فيها في باب الطلاق ولا في باب العتق ما يناقض ما في الشرح من تصحيح العتق ا هـ.

قوله في شرح قول المصنف والتخصيص أولى منهما **(فما شك في استجماعه لها يحل ويصح على الأوّل لأن الأصل عدم فساده دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعه لها)** اعترضه شيخنا العلامة فقال: لا يخفى أنّ استجماعه لها وهو الموافقة التي هي الصحة خلاف الأصل الذي هو عدم الاستجماع المذكور إذ الأصل في كل حادث عدمه وعدم الاستجماع المذكور هو الفساد، فالفساد لكونه عدم استجماع هو الأصل، فقوله «لأن الأصل عدم فساده» لا يخفى ما فيه من التهافت والتناقض مع قوله بعده «لأن الأصل عدم استجماعه لها فليتأمّل الخ» وتبعه في هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فقال في قوله «لأن الأصل الخ» قد سلف في أوّل الكتاب أنّ الصحة موافقة الفعل الشرع بأن وجد ما يعتبر فيه شرعاً، فقول الشارح «لأنّ الأصل عدم فساده» ينحل إلى قوله «الأصل وجود ما يعتبر فيه شرعاً» وذلك بلا ريب مناقض لقوله الآتي «لأن الأصل عدم استجماعه لها» فليتأمّل اهـ وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض منهما إلا الغفلة وعدم التأمّل، والعجب أنهما أهملا التأمل مع أمرهما به وكأنهما نسيا شروط التناقض التي منها اتحاد المعلل مع اختلافه هنا فإن المعلل بالأوّل غير المعلل بالثاني كما هو بديهي من الكلام فكيف مع ذلك يدعي التناقض. فإن قيل: بل القائل واحد وهو الشافعي كما يدل عليه قوله «وهما قولان للشافعي» قلنا: أما أوّلاً فهذا لا دليل فيه على أنهما له دون غيره بل سياقه صريح في اختلاف قائلهما غير الشافعي فإنّ ذلك هو المفهوم من قوله «فقيل كذا وقيل كذا» ولو سلم أن قائلهما هو الشافعي دون غيره فقد قالهما على اعتقادين فكانتا بمنزلة ما اختلف قائلهما، ولو سلم فقد قالهما في وقتين قطعاً وشرط التناقض اتحاد الوقت ولعلهما توهما أن المعلل في الموضعين هو الشارح وغفلا عن كونه حاكياً لكل تعليل عن قائل وعن إشارته في تقرير القولين إلى ملحظ كل قائل في ذلك التعليل بحيث لا يبقى إشكال بوجه. وبيان ذلك أن المعلل بأنّ

من أولوية التخصيص من المجاز الأولى من الاشتراك والمساوي للإضمار أنّ التخصيص أولى من الاشتراك، والإضمار، وأن الإضمار أولى من الاشتراك، ومن ذكر المجاز قبل النقل أنه أولى منه والكل صحيح. ووجه الأخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الأوّل بخلاف النقل. وقد تم بهذه الأربعة العشرة التي ذكروها في تعارض ما يخل بالفهم. مثال الأوّل قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ [النساء: ٢٢] فقال الحنفي أي ما وطؤه لأن النكاح حقيقة في الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعي: أي ما عقدوا عليه فلا تحرم. ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة في العقد لكثرة استعماله فيه حتى إنه لم يرَ في القرآن لغيره كما قال الزمخشري أي في غير محل النزاع نحو ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ [النساء: ٣] ويلزم الثاني التخصيص حيث قال تحل للرجل من عقد عليها أبوه فاسداً بناء على تناول العقد للفاسد كالصحيح، وقيل لا يتناوله. ومثال الثاني قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ [البقرة: ١٧٩] أي في مشروعيته لأن بها يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاماً أو في القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع شر القاتل الذي صار عدوّاً لهم فيكون الخطاب مختصاً بهم. ومثال الثالث قوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢]

---

الأصل عدم الفساد هو قائل الأوّل وهو أنّ البيع هو المبادلة مطلقاً، ووجه هذا التعليل حينئذ أن الآية علقت الحل ابتداء بمطلق المبادلة إلا أن يصحبها فساد فصار الحل هو الأصل الثابت إلى تحقق الفساد، فالفساد على هذا ملحوظ باعتبار كونه مانعاً من ثبوت الحل لأنّ وجود المخصص مانع من ثبوت الحكم والأصل عدم المانع، فإن المعلل بأن الأصل عدم الاستجماع الذي هو بمعنى أن الأصل الفساد هو قائل الثاني وهو أنّ البيع هو المستجمع لشروط الصحة، ووجه هذا التعليل حينئذ أنّ الآية علقت الحل بالبيع المخصوص وهو المستجمع للشروط، فثبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها ملحوظاً ابتداء باعتبار كونه شرطاً لثبوت الحل والأصل عدم وجود الشرط. والحاصل أن الشيء الواحد يختلف حكمه باختلاف عنوانه والوجه الذي اعتبر فيه ولوحظ به، فلما اعتبر الفساد على الأوّل مانعاً من الحل قيل الأصل عدمه لأن الأصل عدم المانع، ولما اعتبر على الثاني الاستجماع الذي هو بمعنى عدم الفساد شرطاً للحل قيل الأصل عدمه لأن الأصل عدم وجود الشرط فتأمّله فإنه في غاية الحسن والدقة، لكنه خفي على الشيخين لأن شغفهما بالاعتراض على الشارح منعهما من إحسان التأمّل. وإن أمرا به لا يقال عدم المخصص شرط للحكم والأصل عدم الشرط فيكون الأصل الفساد فلا فرق لأنا نقول: الملحوظ في المخصص مانعيته لا شرطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند الجهل بوجود المخصص أو عدمه بخلاف ما جعل شرطاً ابتداء لا يكفي جهله بل يضر، ولا بدّ من تحققه فتأمل ولا تكن من الغافلين.

أي أهلها. وقيل القرية حقيقة في الأهل كالأبنية المجتمعة لهذه الآية وغيرها نحو ﴿فلولا كانت قرية آمنت﴾ [ يونس: ٩٨] ومثال الرابع قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] أي العبادة المخصوصة فقيل هي مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه، وقيل نقلت إليها شرعاً (**وقد يكون**) المجاز من حيث العلاقة (**بالشكل**) كالفرس لصورته المنقوشة (**أو صفة ظاهرة**) كالأسد للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس (**أو باعتبار ما يكون**) في المستقبل (**قطعاً**) نحو «إنك ميت» (**أو ظناً**) كالخمر للعصير (**لا احتمالاً**) كالحرّ للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان كالعبد لمن عتق فتقدم

---

قوله: (**في تعارض ما يخل بالفهم**) قال شيخ الإسلام: أي اليقيني لا الظني انتهى. لا يقال بل الظني أيضاً إذ لا ظن مع التعارض لأنا نقول: هذا إنما يصح لو كان احتمال المتعارضين على السواء في صور أولوية أحدهما مع رجحان أحدها في غيرها وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح للراجح في هذه المسائل. نعم يمكن أن يحف أحدهما بقرينة توجب المعارضة على السواء في الأولى ومع رجحانه في الثانية كما لا يخفى، ولا يتجه حينئذ إلا العمل بقضية ذلك من الاحتياج إلى المرجح لأحدهما في الأوّل وتقديم الآخر في الثاني، وبهذا يظهر ما في شرح المحصول للأصفهاني في هذا المقام. قوله: (**فقيل هي مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت إليها شرعاً**) أورد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه أن قول الشارح فقيل إنها مجاز خلاف ما مشى عليه المصنف من أنها منقولة اهـ. وأقول: هذا مما يتعجب منه لأن الشارح ذكر هذا القول في معرض التمثيل لهذه القاعدة ولم يذكر أنه مختار المصنف ولا أنه راجح ولا هو بصدد ذلك، وقد علمت أنّ المثال مما يكفيه الاحتمال بل مجرّد الفرض والتقدير فكيف بما قيل؟ فهذا الإيراد في غاية السخافة كما لا يخفى على ذوي اللطافة. قوله: (**وقد يكون المجاز**) قال شيخ الإسلام: «قد» للتحقيق اهـ. أقول: أي لأن كون المجاز بهذه المذكورات كثير لا قليل قوله: (**بالشكل أو صفة ظاهرة**) ينبغي أن المراد بالمشابهة فيهما وعبارة المنهاج والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش اهـ. وعبارة الإسنوي في شرحه النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه، أما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الإمام وأتباعه كإطلاق الأسد على الشجاع أو في الصورة كإطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط. وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه إياه. ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافي اهـ. قوله: (**أو صفة ظاهرة**) أي ظاهرة الثبوت لموصوفها فقوله «لظهور الشجاعة» أي ظهور ثبوت الشجاعة له ونسبتها إليه، ويحتمل أن المراد ظهور إدراك ذلك للاطلاع على شجاعته بالمشاهدة بخلاف البخر للاحتياج في إدراكه إلى مخالطته والقرب منه وهو غير معتاد. قوله: (**أو ظناً لا احتمالاً**) ينبغي أن المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شأنه في نفسه فلا يرد أنه قد يظن عتق العبد في المستقبل بنحو وعد السيد وأن العصير قد يحصل اليأس

في مسألة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة) كالراوية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار (والزيادة) نحو ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها فقد تجوز أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها وإن لم يصدق على ذلك حدّ المجاز السابق، وقيل

---

من تخمره لعارض فينتفي ظن تخمره. قوله: (وبالضد) أي الضدية وكأنه على حذف المضاف أي ضدية الضد وقضية هذه العلاقة صحة التجوّز بإطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلاً. قوله: (والمجاورة) لم أر لها ضبطاً وقضية إطلاقها صحة التجوّز بإطلاق نحو لفظ الأرض على النابت فيها من شجر وغيره، ولفظ الشفة على الأسنان، ولفظ السقف على الجدار، بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد.

قوله: (والزيادة والنقصان) قال العلامة ابن جماعة: أوردوا ذلك في أنواع العلاقة فيكون علاقة، وفيه حينئذ بحث لأنه يتعين أن يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بأمر في معنى وفي النفس من الصدق عليه حينئذ شيء اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأنّ في تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لهذين النوعين تسمحاً إذ لا حاجة إلى العلاقة فيهما فإنّ اللفظ لم يخرج عن موضوعه في استعماله في غيره فليتأمّل. قوله: (نحو ﴿واسأل القرية﴾ أي أهلها) قال المصنف: ولقائل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقته، لا يقال الأصل عدم هذا الاحتمال لأنا نقول: هذا معارض بأنّ الأصل عدم المجاز اهـ. وفي العضد: وقولهم ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف:٨٢] حقيقة فإنها تجيبك أو أنّ الجدار خلقت فيه إرادة ضعيف اهـ. وقوله «فإنها تجيبك» قال السيد: لأن الله سبحانه قادر على إنطاقها وزمان النبوّة زمان خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي عليه الصلاة والسلام اهـ. وقوله «ضعيف» قال السيد: لأن جواب الجدار غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل إن وقع فإنما يقع بتحدي النبيّ عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا في الأحكام، وأما خلق الإرادة في الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع إلا بالتحدي أيضاً اهـ. قوله: (فقد تجوز أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها الخ) قد أطال ههنا شيخنا العلامة بما ملخصه أن الشارح نبه بقوله «أي توسع» على أنّ المجاز ههنا بغير المعنى المتقدم وهو كلمة تغير إعرابها بزيادة أو نقصان أو الإعراب المتغير إليه المذكور وأنّ هذا اختيار السكاكي، وأن الذي عليه الأصوليون كما صرح به السيد في حاشية المطول هو القول الثاني المذكور بقول الشارح «وقيل يصدق الخ» وأراد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجح قول غير الأصوليين وضعف قول الأصوليين مع أنه في تقرير كلامهم. وأقول: لا نسلم أنه نبه بذلك على أنّ المجاز ههنا بالمعنى

**يصدق عليه حيث استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها**

الذي ذكره، بل يحتمل أنه نبه بذلك على أن المجاز ههنا بمعنى المتوسع فيه بل هو المتبادر من عبارته، ولهذا قال الكمال إنه نبه بقوله «أي توسع» على الخلاف في أن ما ذكره من الزيادة والنقصان مجاز بالمعنى الاصطلاحي أم بمعنى المتوسع فيه وهو معنى لغوي اهـ. ولا خفاء في أن هذا المعنى اللغوي قد ذكره الأصوليون في عداد أنواع المجاز ولهذا قال الصفي الهندي في نهايته: وثاني عشرها أي جهات التجوز المجاز بالزيادة كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] عند من يجعل الكاف زائدة، وإذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم كان كل ما تقدم أولى لأن فيه زيادة لا معنى لها وهو غير مرضي عند الفصحاء. وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] وستعرف أنه إذا وقع التعارض بين الإضمار والمجاز أيهما أولى اهـ. ولما قال البيضاوي في المنهاج في سياق عد أنواع العلاقات تبعاً للإمام في المحصول والزيادة والنقصان مثل ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] شرحه الإسنوي بقوله: العاشرة أي من العلاقات الزيادة وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] فإن الكاف زائدة بتقدير ليس مثله شيء الخ. ثم قال: الحادية عشرة النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم بنقصانها كقوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية الخ. ومثله في شرح المصنف وغيره وهو في غاية الظهور في المعنى الذي بدأ به الشارح ألا يرى قول الإسنوي كالمصنف وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ. فإنه مصرح بأنّ التجوز هنا بمعنى زيادة كلمة بل كلام الهندي نص في ذلك، ألا ترى قوله «عند من يجعل الكاف زائدة» وقوله «لأن فيه زيادة لا معنى لها» وهؤلاء أئمة أصوليون في صدد تقرير كلام الأصوليين مقدّمون على مثل السيد في نقل الأصول بلا تردد من عاقل، وقد ذكروا هذا المعنى اللغوي وحينئذ فإن أراد السيد بكون الأصوليين على القول الثاني أنهم لم يذكروا الأول الذي بدأ به الشارح فهو ممنوع منعاً في غاية الوضوح مؤيداً بأن من يقدم عليه في نقل الأصول قرر هذا المعنى في سياق تقرير كلام أهل الأصول، غاية ما في الباب أن يلزم مخالفة الظاهر في ذلك السياق والأمر فيه هين، لا يقال لزوم ما ذكر يدل على إرادتهم القول الثاني لأنا نقول: مجرد ذلك لا يقاوم الصرائح التي تقررت في إرادة الأول على أنه يحتمل احتمالاً قريباً أن يريد السيد مجرد نفي الأول عن الأصوليين بالمعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وهو الكلمة التي تغير إعرابها أو الإعراب المتغير إليه لا بالمعنى الذي أراده الشارح وهو التوسع المذكور فلا إشكال أصلاً، وبما تقرر يظهر اندفاع ما في حواشي التلويح الخسروية في هذا المقام.

قوله: (حيث استعمل نفي مثل المثل الخ) المقصود أنه استعمل مثل المثل في نفس المثل والقرية في أهلها فإنّ ذلك هو محل التجوز دون النفي والسؤال، ويجوز أن يريد أنّ التجوز في

وليس ذلك من المجاز في الإسناد (والسبب للمسبب) نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسببة عن اليد لحصولها بها (والكل للبعض) نحو ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾ [البقرة: ١٩] أي أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو ﴿هذا خلق الله﴾ [لقمان: ١١] أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل (وبالعكوس) أي المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لأنه سبب له عادة والبعض للكل نحو «فلان يملك ألف رأس من الغنم» والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو ﴿بأيكم المفتون﴾ [القلم: ٦] أي الفتنة «وقم قائماً» أي قياماً (وما بالفعل على ما بالقوة) كالمسكر للخمر في الدن (وقد يكون) المجاز (في الإسناد) بأن

---

لفظ «اسأل» كما سيأتي عن السيد في الكلام على قوله كما في قوله ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] في شرح قول المصنف وعدم وجوب الاطراد. قوله: (وليس ذلك من المجاز في الإسناد) أي لأن الإسناد فيه على هذا التقدير إلى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله «وقيل يصدق عليه» قوله: (والسبب للمسبب الخ) ينبغي أن التقدير وسببية السبب منسوباً للمسبب وكلية الكل منسوباً للبعض وتعلق المتعلق منسوباً للمتعلق لأن العلاقة هي السببية والكلية والتعلق. قوله: (وما بالفعل على ما بالقوّة) فيه أمران: الأوّل أن قضية سياقه أن التقدير وقد يكون بما بالفعل على ما بالقوّة ولا يخفى فساده، فلا بدّ في تصحيحه من المصير إلى حذف المضافين والتقدير وقد يكون بإطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوّة أي بإطلاق لفظ الشيء المتصف بصفة بالفعل على الشيء المتصف بتلك الصفة بالقوة كإطلاق لفظ المسكر الموضوع للخمر المتصف بالإسكار بالفعل على الخمر المتصف به بالقوة. وإنما قدم على هذا قوله «وبالعكوس» لعدم تأتيه فيه إذ اللفظ المتناول لما بالقوة حقيقة متناول لما بالفعل كذلك أيضاً كلفظ الخمر فإنه متناول حقيقة للمسكر بالفعل، والثاني أنه قد يعبر عن هذا بمجاز الاستعداد وأورد عليه أن هذه العلاقة يغني عنها قوله «فيما مرّ» أو باعتبار ما يكون أي يؤول إليه. وأجيب بالمنع فإن المستعد للشيء قد لا يؤول إليه بأن يكون مستعداً له ولغيره. قال شيخ الإسلام: وفيه نظر لأن ما ذكره فيه آتٍ في اعتبار ما يكون ظناً مع أنّ الجواب بذلك لا ينحصر فيما ذكره آخراً اهـ. وأقول: يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق إلى مجرّد الأول إليه وهنا إلى مجرّد الاستعداد فليتأمل. قوله: (كالمسكر للخمر في الدن) لا يخفى أن المثال يكفي فيه صدقه على تقدير فلا ينافي أنه لا يتعين في مثل هذا كونه مجازاً كما يعلم من قول المصنف السابق، ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس مع ما شرحناه به. قوله: (وقد يكون المجاز في الإسناد) قال شيخ الإسلام: مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر انتهى. وأقول: ينبغي أن يراد بمطلقه ما يسمى بلفظ المجاز إذ ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز في الإسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقتهما لأن ذاك لفظ مخصوص وهذا إسناد كذلك إلا أن يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق

يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾ [الأنفال: ٢] أسندت الزيادة وهي فعل الله تعالى إلى الآيات لكون الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلافاً لقوم) في نفيهم المجاز في الإسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه في المسند، ومنهم من يجعله في المسند إليه، فمعنى زادتهم على الأولى ازدادوا بها، وعلى الثاني زادهم الله تعالى

---

بكل منهما. والثاني أنّ المعنى قد يقتضي تعلق قوله «في الإسناد بالمجاز» بمعنى التجوز لكن الموجود في عبارة المصنف مما هو ضمير المجاز وهو لا يعمل، وإن عبر الشارح بالاسم الظاهر إيضاحاً للمعنى فينبغي تعلقه إما بـ«يكون» حملاً لها على التمام، أو بمحذوف حملاً لها على النقصان. والمعنى وقد يكون المجاز كائناً في الإسناد أي في عداده ومن أفراده.

قوله: **(بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما)** قال شيخنا العلامة: عرفه البيانيون بإسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأوّل، فخرج نحو قولك «الحيوان جسم» وقولك «جاء زيد» غالطاً مريداً عمراً، وقول الدهري «أنبت الربيع البقل» وقولك «جاء زيد» وأنت تعلم أنه لم يجيء، والثالث والرابع داخلان في عبارة الشارح انتهى. وأقول: ما زعمه من دخول الثالث والرابع ممنوع منعاً واضحاً. أما الرابع فلخروجه بقوله «لملابسة بينهما» ضرورة أن الإسناد فيه ليس لأجل الملابسة، وأما الثالث فلخروجه بقيد الحيثية المفهومة من قوله «غير ما هو له» أي من حيث إنه غير ما هو له لأن الأمور التي تختلف بالاعتبار يعتبر فيها قيد الحيثية حتى إنه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والإسناد هنا ليس إلى غير ما هو من له حيث إنه غير ما هو له ضرورة اعتقاد المتكلم أنه إلى ما هو له فتدبر. قوله: **(فمعنى زادتهم على الأول ازدادوا بها)** قال شيخنا العلامة: يعني فزاد المسند مجاز في «ازداد» ووقع بين الفاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات قلب فجعل كل مكان الآخر، ولا يخفى ما فيه من التعسف والأقرب ما قاله العضدان «زادت» مجاز في التسبب العادي أي تسببت في الزيادة على أن في تأويل الشارح نظراً من وجه آخر وهو أن «زاد» القاصر و«ازداد» مطاوعاً «زاد» المتعدي كما صرح به في شرح خطبة الكتاب فهما بمعنى واحد، و«زاد» في الآية على التأويل المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اهـ. وأقول: لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لأنه أورده على الشارح بدليل قوله «على أن في تأويل الشارح نظراً من وجه آخر» مع أن الشارح حاكٍ له عن القوم المذكورين لأنه في تقرير قولهم ولم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له وقد اشتهر أنه لا تعترض الحكاية، فالشيخ لفرط شغفه بالاعتراض على الشارح وقع في مخالفة القانون من حيث لا يدري مع أن اعتراضه هذا بفرض توجهه مدفوع. أما الوجه الأول منه فما زعمه فيه من التعسف ممنوع إذ لا تعسف في القلب، كيف وقد قبله السكاكي مطلقاً وقال إنه مما يورث الكلام ملاحة، وقبله صاحب

إطلاقاً للآيات عليه تعالى لإسناد فعله إليها (و) قد يكون المجاز (**في الأفعال والحروف وفاقاً لابن عبد السلام والنقشواني**) مثاله في الأفعال ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] أي ينادي ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين﴾ [البقرة: ١٠٢] أي تلته. وفي الحروف ﴿فهل ترى

---

التلخيص حيث اشتمل على نكتة غير الملاحة التي أورثها نفس القلب وهي هنا المبالغة في سببية الآيات حتى كأنها فاعل الزيادة. وأما الوجه الثاني منه فإن كان حاصله أن «زاد» في الآية على التأويل قاصر فهو بمعنى «ازداد» فلا يصح أن يكون مجازاً عنه لاتفاقهما في المعنى فلا معنى للتجوز بأحدهما عن الآخر كان مندفعاً بل لم يكن له منشأ إلا الالتباس لأن اتفاقهما في المعنى ليس بحسب الأصل بل بواسطة التجوز فلا يكون مانعاً منه. ومما يدل على أن «زاد» في الآية هو المتعدي لا القاصر تعديه إلى المفعول به وهو ضمير المؤمنين، فلولا أنه المتعدي أصالة لما صح نصبه لذلك الضمير على المفعولية، وبهذا يندفع أيضاً قول شيخنا الشهاب ما نصه: ويمكن أن تقول إن «زاد» يصح أن يستعمل بمعنى «ازداد» إذا كان «زاد» مطاوعاً لزاد المتعدي، وحينئذ فلا يكون مجازاً انتهى. وجه اندفاعه أن تعديه ههنا مانع من كونه المطاوع لزاد المتعدي وموجب لكونه هو «زاد» المتعدي تجوز به عن اللازم على أن مجرد الصحة لا يمنع من المقصود لأن هؤلاء القوم في مقام تأويل الآية لما قام عندهم من الأدلة على نفي المجاز في الإسناد فيكفيهم صحة كون زاد ههنا هو المتعدي وإن صح أيضاً أن يكون هو القاصر لأنهم ليسوا في مقام الاستدلال بالآية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر، بل في مقام تأويلها ليوافق ما ثبت عندهم بأدلة أخرى فأحسن التأمل في المقام. نعم لقائل أن يقول إن تعديه إلى المفعول به مانع من التجوز به عن اللازم لأن التعدي واللزوم يدوران على المعنى، فإذا كان بمعنى اللازم كيف يتعدى إلى المفعول به إلا أن يمنع دورانهما كلياً على المعنى فليتأمل.

قوله: (**إطلاقاً للآيات**) قال شيخنا العلامة: أي لضميرها وإطلاق الآيات أو ضميرها عليه تعالى مع كون الأسماء توقيفية محل منع انتهى. وأقول: هذا الاعتراض مما لا وجه له. أما أولاً فلأن كون الأسماء توقيفية أحد أقوال فيها فلا توجه لهذا الاعتراض حتى يثبت أن هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم، فالجزم بالاعتراض من غير إثبات ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له رأساً فاسد قطعاً، وقد قرر الأئمة أنه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيراً ما يهمل ذلك غفلة عما ذكر أو محافظة على ترويج اعتراضه. وأما ثانياً فلو سلم أن هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم يتوجه عليهم هذا الاعتراض لأن هذا الإطلاق في كلام الله تعالى والخلاف إنما هو في إطلاق غيره تعالى، فحاصل كلامهم أنه تعالى أطلق هنا ضمير الآيات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعاً بل هذا من جملة التوقيف الوارد. نعم يتوجه عليهم أنه يلزم إثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الآية غير هذا الوجه من التأويل كالتأويل الأول وكالإسناد المجازي الذي هو مذهبنا، وأن يجوز إطلاق الآيات عليه تعالى في سائر المحال لورود

لهم من باقية﴾ [الحاقة: ٨] أي ما ترى (ومنع الإمام) الرازي (الحرف مطلقاً) أي قال لا يكون فيه مجاز أفراد لا بالذات ولا بالتبع لأنه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره، فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة، أو إلى ما لا ينبغي ضمه إليه فمجاز تركيب.

قال النقشواني: من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله

---

التوقيف به لكن هذا شيء آخر غير ما أورده الشيخ كما لا يخفى مع أنهم يمكنهم دفعه بأنه قام عندهم ما يمنع الإسناد المجازي، ولما أورد عليهم الآية ذكروا في دفعها عنهم هذا التأويل على سبيل الاحتمال الكافي في مثل ذلك فكأنهم قالوا لا ترد علينا الآية لاحتمالها هذا المعنى فليتأمل. قوله: (ومنع الإمام الرازي الحرف مطلقاً) أقول: لا ينافي نقل المصنف الإطلاق عنه وقول الشارح في تفسيره أي قال لا يكون فيه مجاز أفراد لا بالذات ولا بالتبع قول المحصول، أما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لجواز أنه أراد بالمجاز بالذات مجاز الأفراد مطلقاً بدليل قوله عقب ذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل لا بد وأن ينضم إلى شيء آخر لتحصل الفائدة، فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه فهو حقيقة وإلا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد انتهى. وبذلك يتضح أن كلام الإمام في هذا المقام في مجاز الأفراد دون مجاز التركيب.

قوله: (قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد) أقول: هذا أحد أمرين اعترض بهما على الإمام، والأمر الثاني أنه لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لما دخل فيه الحقيقة بالذات، ولو كان كذلك ما صح ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فإنه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو أنه لو تعذر دخول المجاز في الحرف وحده بل في التركيب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب، فكونه حقيقة أو مجازاً إنما يكون في التركيب لا في المفرد وليس كذلك لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف. وقد حكى الأصفهاني الأمرين في شرحه للمحصول معبراً عن الأول بقوله: ثم نقول ما الدليل على أنه إذا ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه فهو مجاز في التركيب لا في الافراد، ولم لا يجوز أن يكون المنضم إلى شيء غير ملائم له يصير قرينة في المجاز المفرد، وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما لا ينبغي أن يضم إليه بأن تقول: رأيت أسداً يرمي صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ الأسد معناه المجازي وهذا مجاز في المفرد دون التركيب انتهى. ثم أجاب عن الأمرين. أما عن الأول فبقوله: فالجواب عنه أن تقول الدليل عليه ما بينا من كون الحرف لا يفيد معنى أصلاً عند الافراد بل يجري مجرى المهملات فاستحال أن تفيده القرينة ما ذكرتم. وأما المثال المستشهد به فهو فاسد. أما أولاً فلأن قوله «رأيت أسداً» لا يفتقر في كونه حقيقة إلى قرينة أصلاً إلى آخر ما ذكره وإنما تركته لسقم النسخة الواقعة لي منه في هذا المحل. وأشار بقوله «ما بينا الخ» إلى ما بسطه قبل مما حاصله أن الحروف موضوعة لنسب مخصوصة بين الشيئين والنسب المخصوصة بين الشيئين بدون ذكر

تعالى ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ [طه: ٧١] أي عليها (و) منع أيضاً (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للمصدر أصلهما فإن كان حقيقة فلا مجاز فيهما، واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن المستقبل والعكس كما تقدّم من غير تجوز في أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضي والمستقبل مجازاً كما تقدم من غير تجوز في أصله وكأن الإمام فيما قاله نظر إلى الحدث مجرداً عن الزمان (ولا يكون) المجاز (في

---

المتسببين لا تفهم أصلاً. قال: والقضية الأولى نقلية نقلها ابن الحاجب في كتبه الأدبية والأصولية والقضية الثانية بديهية انتهى. قلت: ولعل سكوت الشارح على كلام النقشواني وعدم تعرضه لهذا الجواب لأنه لا يسلم القضية الثانية ولا بداهتها، بل النسب المذكورة تفهم في الجملة بدون ذكر المتسببين وإن لم يتعين إلا بذكرهما أو يسلمها لكنه يمنع الاستحالة المذكورة إذ توقف أصل دلالة الحرف على المضموم إليه لا ينافي كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف واستعماله وحده في مناسب معناه الموضوع له. وأما عن الثاني فبقوله: لا نسلم أن ما ذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تتطرق إلى الحروف. غاية ما في الباب أنه ما ذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تتطرق إلى الحروف. غاية ما في الباب أنه ذكر معاني الحروف ولم يذكر أن الحروف تفيدها عند الافراد بل معناه لها معانٍ تفيدها عند التركيب على ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى.

قوله: (نحو قوله تعالى ﴿ولأصلبنكم في جلوع النخل﴾) أي عليها. قال شيخ الإسلام: استعمل «في» التي للظرفية للاستعلاء لعلاقة هي مشابهة تمكنهم على الجذوع كتمكن المظروف في ظرفه انتهى. وقضيته أن ذلك من قبيل الاستعارة، وقد يقال ظاهر كلام النقشواني أنه من قبيل المجاز المرسل والقرينة الضم إلى ما لا ينبغي فهو قريب من جعل الاستحالة قرينة. قوله: (وبأن الاسم المشتق يراد به الخ) وبأن اسم الفاعل يراد به المفعول واسم المفعول يراد به الفاعل من غير تجوز في أصلهما كما ذكر ذلك الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال: الثاني أي من وجوه النظر قوله المشتق لا يدخل عليه المجاز إلا بعد الدخول على المصدر يبطل باسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم دخول المجاز في المصدر كما بينا في أمثلة المجاز انتهى. قوله: (وكأنّ الإمام فيما قاله نظر إلى الحدث مجرداً عن الزمان) أقول: عبارة الإمام ظاهرة في موافقة هذا الجواب فإنه قال: وأما الفعل أي وأما عدم دخول المجاز فيه بالذات فهو لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركباً من المصدر وغيره، فلما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد إلا ثبوت ذلك المصدر لشيء انتهى. ثم قال: وأما المشتق فما لم يتطرق المجاز إلى المشتق منه لا يتطرق إلى المشتق الذي لا معنى له إلا أنه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى. فتأمل قوله «فلما لم يدخل المجاز في المصدر الخ» وقوله «فما لم يتطرق المجاز إلى المشتق منه الخ» تجده كالصريح

**الإعلام)** لأنها إن كانت مرتجلة أي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية كسعاد أو منقولة لغير

---

بأن كلامه ليس إلا باعتبار مجرد المصدر في نفسه لا باعتبار قيد الزمان الخارج عنه. وأما ما أجاب به الكمال وقال إنه الأقرب فيتوجه عليه أن المصدر في القسم الثاني من الاستعارة التبعية الذي ذكره وحمل عليه كلام الإمام لا تجوز فيه في نفسه إذ الضرب في نفسه في طرفي المشبه والمشبه به بمعنى واحد، بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر، فالحمل عليه خروج عن ظاهر عبارة المحصول المذكورة ففي دعوى الأقربية نظر، وكذا في قوله «ومن تأمل كلام المحصول ظهر له سلوك الإمام طريق البيانيين» انتهى. والله سبحانه ولي التوفيق. نعم يرد على جواب الشارح ما تقدم عن الأصفهاني وهو اسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم التجوز في المصدر أي نحو ﴿من ماء دافق﴾ [الطارق: ٦] أي مدفوق «وسر كاتم» أي مكتوم «وحجاباً مستوراً» أي ساتراً و﴿أنه كان وعده مأتياً﴾ [مريم: ٦١] أي آتياً على أحد الأقوال إلا أن يجيب بأن الإمام يمنع التجوز في ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوّز فيه، أو يمنع عدم التجوز في المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل إنما تجوز به عن المفعول بعد التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول إنما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم فليتأمل.

قوله: **(ولا يكون المجاز في الأعلام الخ)** أقول: ههنا مقامان: الأول أن العلم باعتبار استعماله في المعنى العلمي هل هو مجاز أو لا، والثاني أنه هل يصح التجوز باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العلمي؟ ولا يخفى أن كلام المصنف كغيره ليس إلا في المقام الأول وهو الذي خالف فيه الغزالي وبه يصرح تقرير الشارح لكلامه، ألا ترى إلى قوله «لصحة الإطلاق عند زوالها» وقوله «لأنه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعاً لها» وحينئذ فكلام المصنف هذا لا ينافي التجوز باستعمال العلم في معنى مناسب للمعنى العلمي، وأنك إذا قلت مثلاً «رأيت اليوم حاتماً» وأردت به شخصاً معيناً لكونه شبيهاً بحاتم في الجود كان مجازاً لكونه استعارة تصريحية وهي من أقسام المجاز، ولما التبس الحال على الكوراني ولم يتنبه للتمييز بين المقامين ولم يراجع مبسوطات الأئمة ليعرف أن فرض هذه المسألة ماذا، وتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني وأن خلافية الغزالي فيه خبط خبط عشواء وقال ما نصه: وما ذهب إليه المصنف خلاف ما عليه المحققون إذ قالوا إذا قلت «رأيت حاتماً» وأردت به شخصاً معيناً وإنما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به في الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهي مجاز لغوي عند المحققين. وكذلك إذا قلت «رأيت اليوم أبا لهب» وأردت شخصاً معيناً وقصدت كونه كافراً مثله يكون استعارة، فما ذكره الغزالي هو كلام في غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله انتهى.
فما أحقه بقول القائل:

مناسبة كفضل فواضح، أو لمناسبة كمن سمى ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الإطلاق عند زوالها (**خلافاً للغزالي في متملح الصفة**) بفتح الميم الثانية كالحارث فقال إنه مجاز لأنه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعاً لها وهذا خلاف في

---

سارت مشرقة وسرت مغربا ... شتان بين مشرق ومغرب

وقوله:

وكم من عائب قولاً صحيحا ... وآفته من الفهم السقيم

ثم رأيت شيخ الإسلام أشار إلى مضمون ما ذكرته فراجعه وفي شرح المنهاج للمصنف. واعترض النقشواني على قولهم ان المجاز لا يدخل في الأعلام بأن القائل يقول «جاءني تميم أو قيس» وهو يريد طائفة من بني تميم وهذا مجاز لا حقيقة وتميم اسم علم فقد تطرق المجاز إلى العلم لما بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق وفي هذا الاعتراض نظر انتهى. قلت: ويمكن توجيه النظر بأن المنفي مجازية العلم باعتبار معناه العلمي لا مطلقاً كما علم مما تقرّر، ولعل هذا الاعتراض بالنظر لمن أطلق نفي المجازية عنه، وقد علم مما ذكر هنا ومما سبق في الكلام على تعريف الحقيقة أن الاعلام تتصف بكل منهما خلافاً للإمام وغيره. قوله: (**أي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية**) أقول: يجوز حمل «ال» في العلمية على الحضور أي لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنه ما استعمل علماً ثم نقل علماً أيضاً وبذلك يندفع ما أورده شيخ الإسلام كالكمال هنا. قوله: (**فواضح**) قال شيخنا العلامة: غير واضح إذ المجاز يكفي فيه سبق الوضع بمجرّده انتهى. وأقول: لا وجه للتوقف في وضوحه بالنسبة للشق الثاني وهو المنقولة لغير مناسبة إذ النقل لغير مناسبة ينافي اعتبار العلاقة المعتبرة في المجاز التي هي مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فينافي المجاز، وأما بالنسبة للشق الأول وهو المرتجلة المفسرة بالتي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف في محله وقد سبقه إليه غيره كالكمال. وأشار شيخ الإسلام إلى جوابه بقوله: وتعبيرهم فيه بالاستعمال جري على الغالب أي من أنه إذا لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على أن الغالب أنه إذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه، وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفي سبق الوضع وتوجه إفادة العبارة له بحملها على الكناية وهي إطلاق اللفظ مراداً منه لازم معناه لأن الوضع لازم للاستعمال أي بحسب الغالب واللزوم في الكناية يكتفي فيه بمثل ذلك كما يعرف من محله فيثبت الوضوح ويندفع التوقف فيه. قوله: (**وعدمها أولى**) أقول: من وجوه الأولوية اعتبار العلاقة للمجاز وهي منتفية عن العلم قطعاً. قوله: (**ويعرف المجاز أي المعنى المجازي**) أقول: فيه إطلاق المجاز على المعنى وهو صحيح خلافاً لبعضهم فقد قال في التلويح: ثم إطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على إطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص انتهى.

التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أي المعنى المجازي للفظ (بتبادر غيره) منه إلى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسيأتي.

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة

---

قوله: (بتبادر غيره) قال العضد: يرد عليها أي على هذه العلامة المشترك إذا استعمل في معناه المجازي إذ لا يتبادر غيره للتردّد بين معانيه وعدم تبادر شيء منها وأنه علامة الحقيقة وليس بحقيقة. فإن أجيب بأن لا نسلم أنه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا: لو صح ذلك لصدق على المعنى أنه يتبادر غيره إذ غير المعين غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازاً في المعين فلا يكون مشتركاً بل متواطئاً انتهى. ثم حكى في الجواب ما بينه السيد بقوله وتحرير الجواب أنه إنما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازاً في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركاً بل متواطئاً أن لو تبادر إلى الفهم مفهوم أحدهما لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك، فإنا نعلم أن المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية أحدهما لكنا لا نعلمه بل نجزم أن المراد إما هذا المعين وإما ذاك المعين، وهذا هو المراد بتبادر غيره وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نجزم بإرادة معين مغاير للمعنى المجازي وإن لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه أنه يتبادر غيره وإن كان تبادره على الإجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة، بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين أنه يتبادر غيره بل هناك يتردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة انتهى.

قوله: (ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة) وأقول: وجه الأخذ أن الغير في قول المصنف ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة ليس المراد به في الواقع إلا الحقيقة فإذا كان المجاز يعرف بتبادر غيره الذي هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذي هو ذلك الغير يعرف بتبادره من غير قرينة، وهذا في غاية السداد والوضوح وليس مبنياً كما ترى على انعكاس العلامة. فإن قيل لا نسلم أن ذلك الغير ينحصر في الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا: اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لأن تبادر المعنى من اللفظ إنما يتصوّر حين استعماله في المعنى، وأما معرفة أن معناه كذا للعلم بأنه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ، فاللفظ الذي يتبادر منه المعنى لا يكون إلا الحقيقة فتدبره، وحينئذ لا يرد ما يقال إن هذه العلامة للحقيقة تنتقض بالمشترك لأنه لا يتبادر شيء من معانيه. أما أوّلاً فالعلامة لا يجب انعكاسها كما علمت فلا يضر تخلف هذه العلامة عن المشترك، وأما ثانياً فلا نسلم الانتقاض المذكور. أما على قول الشافعي ومن وافقه أن المشترك عند تجرّده عن القرائن ظاهر في معنييه أو معانيه فظاهر، وأما على قول غيره فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر منه

.........................................................................................

على البدل كما تقدم إيضاحه في كلام السيد السابق قريباً وذلك كافٍ كما لا يخفى. ثم رأيت ما سيأتي عن شرح المنهاج للمصنف، وإذا علمت ذلك علمت بطلان ما شنع به شيخنا العلامة حيث قال في قول الشارح «ويؤخذ مما ذكر الخ» ما نصه: الذي يؤخذ من الإثبات هو النفي فالمأخوذ في معرفة الحقيقة هو أن انتفاء تبادر غير المعنى علامة الحقيقة لا تبادر المعنى ما قاله الشارح وإلا انتقض بالمشترك، ويدل لما قلنا قول العضد ومنها أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره لولا القرينة انتهى. ثم اعلم أن هذا الأخذ مبني على وجوب انعكاس العلامة وقد نفاه الشارح فيما مر انتهى ووافقه شيخنا الشهاب على مضمونه وذلك لأنك قد علمت بطلان الحصر في قوله «الذي يؤخذ من الإثبات هو النفي» وفي قوله «فالمأخوذ الخ» إذ قد بان لك بما لا مزيد عليه وضوح الأخذ الذي ذكره الشارح بالوجه الذي بيناه، وكأنّ الشيخ توهم أن وجه الأخذ منحصر في المقابلة وتوهم أن هذا الإثبات لا يقابله إلا النفي وغاب عنه ما بيناه مما هو في غاية الوضوح، وكذا بطلان قوله «وإلا انتقض بالمشترك» إذ قد بان لك أن لا انتقاض، وقوله «ثم اعلم الخ» إذ قد بان لك عدم البناء على ما ذكر على أن عدم وجوب انعكاس العلامة لا ينافي صحة انعكاسها في بعض المواد لخصوص تلك المادة نظير قولهم الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى أنه لا يصح كلياً انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية في بعض المواد كما صرحوا به، فما المانع من صحة عكس هذه العلامة لخصوص هذه المادّة وإنما يقع إذا كان اعتباره من حيث كونه عكس العلامة من حيث كونها علامة فتدبر ولا تكن من الغافلين.

وأما قوله «ويدل لما قلنا قول العضد الخ» فجوابه أما أولاً فلم يقم عقل ولا نقل على امتناع مخالفة العضد خصوصاً من مثل الشارح، فإن اعتقد الشيخ أن الشارح لم يطلع على ما في العضد فهو بلاء عظيم لا يصدر مثله إلا عمن ابتلي بفساد عقله، وإن اعتقد أنه اطلع عليه لكنه أخطأ في مخالفته، فإن اعتقد أن الخطأ لمجرّد مخالفة العضد من حيث مجرّد كونها مخالفة العضد فهو جنون لا يعبأ به ذوو العقول، وإن اعتقد أنه لانحصار الصحة فيما قاله العضد في خصوص هذا المحل وفساد ما قاله الشارح فيه فقد اتضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه. وقد خالف العضد هنا من عداه من شراح مختصر ابن الحاجب في تفسير قول ابن الحاجب عكس الحقيقة ففسروه على وفق ما قاله الشارح كما أوضح ذلك السعد والسيد في حاشيتيهما ولم يعترضا عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم في صحة ما قالوه، بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما، والعجب من الشيخ حيث لم يتعرض لذلك وكأنه لم يطلع عليه بل هو الظاهر أو قصد ترويج اعتراضه بسكوته عنه لكنه بعيد. وأما ثانياً فجعل العضد العلامة عدم تبادر الغير لولا القرينة لا ينافي جعلها التبادر من غير قرينة كما ذكره الشارح موافقاً لما ذكره من

(وصحة النفي) كما في قولك في البليد هذا حمار فإنه يصح نفي الحمار عنه (وعدم

---

عدا العضد من شراح المختصر حتى يردّ بكلامه كلام الشارح إذ ليس في كلامه ما يفيد الحصر فيما قاله، ولا ما ينفي ما قاله غيره لظهور أن عدم تبادر غير الشيء صادق بتبادر الشيء ومجامع له، فكيف يعترض أحدهما بالآخر فاعتبروا يا أولي الأبصار. وأما ثالثاً فالتمسك بكلام العضد ليس أولى من التمسك بكلام غيره كإمام الإسلام والمسلمين الإمام فخر الدنيا والدين قال في المحصول: أحدها أن يسبق المعنى إلى افهام جماعة من أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة فيعلم أنها حقيقة فيه انتهى. وكالإمام صفي الدين الهندي قال في نهايته: أحدها أن يتبادر المعنى إلى فهم جماعة من أهل اللسان عند سماع اللفظ من غير قرينة والمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة، وكالإمام العلامة القاضي البيضاوي قال في منهاجه: علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجمال الاسنوي في شرحه وهو أي علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه أمران: أحدهما سبقه إلى افهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه له لم يسبق فهمه إليه دون غيره، ثم أورد المشترك وأجاب عنه بما سيأتي عن المصنف.

وقال المصنف في شرحه: العلامة الأولى من علامتي الحقيقة تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة. فإن قلت ما ذكرتم منقوض طرداً وعكساً. أما الطرد فلأن المجاز المنقول والمجاز الراجح مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينة دون حقيقتهما، وأما العكس فلأن المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم. قلت: أما المنقول فغير وارد لأن المنقول إليه إنما يتبادر لأنه حقيقة فيه، وكونه مجازاً فيه أيضاً لا ينافي كونه حقيقة فيه لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً. وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية فلصيرورتها الآن مجازاً عرفياً، وأما المجاز الراجح فقال صفي الدين الهندي: هو نادر والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة، وتخلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدح فيه ألا ترى أن الغيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر وتخلفه في بعض الأوقات لا يقدح في كونه دليلاً عليه لا سيما في المباحث اللغوية والأمارات الاعرابية، وأما اللفظ المشترك فأحسن ما يجاب به عنه أن التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اهـ. وأجاب الكمال عن المجاز الراجح بوجه آخر حيث قال: فإن فرض تبادره أي المجاز دون قرينة لقوة اشتهاره فقد صار حقيقة بحسب ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فما تبادر إلا لكونه حقيقة وإن كان مجازاً باعتبار وضع آخر اهـ. فانظر هذه النصوص من هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة الاطلاع ومزيد التتبع والتحرير، وكأنّ الشيخ لاعتياده الاقتصار على مطالعة العضد ظن أنه لا مزيد على ما فيه. واعلم أنّ المفهوم من قول الاسنوي «لأنّ السامع لو لم يعلم الخ» أنّ هذه العلامة في حق من جهل الوضع فيستدل بتبادر فهم غيره من أهل اللغة لأنّ ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع فتأمله.

قوله: (وصحة النفي) قال شيخنا العلامة: عبارة العضد صحة النفي في نفس الأمر

وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كما في

كقولك «البليد ليس بحمار» وإنما قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحته لغة اهـ. وهذا القيد أهمله الشارح مع الحاجة إليه اهـ. وأقول: أما أولاً فللشارح أسوة في إهماله بغيره كابن الحاجب ذلك الإمام الذي للشيخ غاية الاعتناء بكلامه والذب عنه والانحراف التام من مخالفيه. وأما ثانياً فوجه إهماله الاستغناء عنه بكون المتبادر من صحة النفي صحته في نفس الأمر لا لفظاً ولغة، والتبادر علامة الحقيقة ولا يتوهم عاقل أن الشارح لم يطلع على عبارة العضد بل لا شبهة في أنه كرر الاطلاع عليها لكنه أسقط هذا القيد قصداً إشارة إلى أنه مستغنى عنه. بقي ههنا بحث وهو أن اعتبار هذا القيد الذي صرح به الكمال أيضاً يشكل معه الجواب الذي حكاه في دفع الاعتراض الذي نقله أيضاً، وذلك لأن مع فرض عدم معرفة أن المعنى حقيقي كيف يمكن معرفة صحة نفيه في نفس الأمر ليستدل بتلك الصحة على التجوّز فتأمله. قوله: (بأن لا يطرد كما في ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها ولا يقال واسأل البساط أي صاحبه أو يطرد لا وجوباً الخ) اعترضه الكمال وتبعه شيخ الإسلام بأن حاصله يرجع إلى أنه لا يلزم اطراد مجاز من المجازات في جزئيات مدلوله لانتفاء التعبير به في بعضها بأن يعبر بالحقيقة بدله كالتعبير بالشجاع بدل الأسد في بعض ذوي الشجاعة، ولا شك أن مثل ذلك يأتي في الحقيقة التي لها مجاز فإنه يصح التعبير في بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدلها الخ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن حاصل كلام الشارح أن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة إطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع إمكان العدول في بعض الأفراد إلى إطلاق يكون حقيقياً، وبوجوب الاطراد صحة إطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم إمكان العدول في بعض الأفراد إلى إطلاق يكون حقيقياً. ألا ترى إلى قوله «بخلاف المعنى الحقيقي» إلى قوله «لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها» ولا دور في ذلك لأن معرفة كون الإطلاق الآخر حقيقياً لا يتوقف على معرفة كون الإطلاق الأول مجازياً كما أن معرفة أن ما عدا الإطلاق الأول ليس حقيقياً لا يتوقف على معرفة أن الإطلاق الأول حقيقي، ثم الاطراد وعدمه بهذا المعنى يتميز بالأول كل جزئي من جزئيات الحقيقة وكل جزئي من جزئيات المجاز، وذلك لأن أيّ جزئي من الألفاظ يستعمل في معنى جزئي إن اطرد استعماله فيه وفي أمثاله بأن صح إطلاقه على كل منها، فإن لم يتأت استعمال لفظ آخر في ذلك المعنى الجزئي أو غيره من أمثاله حقيقة كان ذلك الجزئي حقيقة وإلا كان مجازاً، فإذا استعمل أسد في هذا الشجاع المعين كان مجازاً لأنه وإن أطرد فيه وفي أمثاله لكن يتأتى استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو في شيء من أمثاله كلفظ «شجاع»، وبهذا يندفع قول الكمال إن الاطراد وعدمه بهذا المعنى إنما يتميز بالأول منهما جملة الحقيقة عن جملة المجاز، وبالثاني جملة المجاز عن جملة الحقيقة وليس ذلك مقصود العلامة إنما مقصودها تعرّف كون كل لفظ جزئي يقبل علامة المجاز مجازاً وكون كل لفظ جزئي يقبل

﴿واسأل القرية﴾ أي أهلها ولا يقال «واسئل البساط» أي صاحبه أو يطرد لا وجوباً كما

---

علامة الحقيقة حقيقة. فإن قلت: يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله في كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله في بعض الأفراد إلى الرديف الآخر الذي هو حقيقة فيه أيضاً، فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذي حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلاً منهما حقيقة لا مجاز. قلت: يمكن تخصيص هذه العلامة بما إذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجّوز كما تقدّمت الإشارة إليه فليتأمل.

قوله: (كما في ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢]) فيه أمران: الأوّل أنه لا يبعد أن المراد أن التجوز في لفظ القرية بأن أريد به أهل القرية حيث كان المسند مما لا تصح نسبته إلى نفس القرية. والثاني قال شيخنا العلامة: التمثيل به للفظ الذي لم يطرد في أفراد معناه المجازي مبني على أنه من المجاز المحدود بما سبق خلاف ما سبق للشارح، ثم الاطراد فيه لو وقع إنما هو باستعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد إلا أن يراد به المجاز في الهيئة التركيبية أعني إيقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لأهلها مع أنه لا يصح إيقاعه على البساط بأن تقول اسأل البساط إذا أمرته بسؤال أهله. قاله التفتازاني. قال: وبهذا تشعر عبارة الشارح يعني العضد اهـ. وأقول: أما قوله «التمثيل به مبني على أنه من المجاز المحدود بما سبق» إلى قوله «خلاف ما سبق للشارح» فإن أراد به الاعتراض على الشارح بأن هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له فهو مردود. أما أولاً فلما تقدم متكرراً أن التمثيل مما يكفي فيه الاحتمال بل مجرد الفرض فكيف بما قيل به؟ فكون هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه، ومن له خبرة بكتب الأئمة لا يرتاب في أنها مشحونة بأمثال هذا الصنع. وأما ثانياً فكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من جملة ما سبق له لأنه حكاه أيضاً فيما سبق. غاية الأمر أنه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هناك بقيل لم يقصد به تضعيفه بل هو لمجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم: فإن أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا لبعد تسليمه لا يقتضي الاعتراض عليه لأنه يكفي مجرد حكايته في صحة بناء التمثيل عليه. وأما قوله «ثم الاطراد فيه لو وقع إنما هو باستعمال نظائره إلى آخر ما نقله عن المولى التفتازاني» فجوابه أنه لا محذور في ذلك بل فيه فائدة وهي التنبيه على أنهم أرادوا بالإطراد ما يشمل ذلك لئلا يتوهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع أنه ليس كذلك على أن السيد خالف التفتازاني حيث قال شرحاً لكلام العضد ما نصه: يعني أن لفظة «اسأل» استعملت في محل هو نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السؤال بأهلها ولم تستعمل في محل آخر هو نسبة السؤال إلى البساط وإن وجد فيه ذلك أي تعلق السؤال بالأهل، وهذا مبني على ما سيأتي من مذهب المصنف في مثل قولنا «أنبت الربيع البقل» أي من أن المجاز في المسند بالتأويل في «أنبت» وهو السبب العادي وإن

في «الأسد للرجل الشجاع»

فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب لجواز أن يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها (**وجمعه**) أي جمع اللفظ الدال عليه (**على خلاف جمع الحقيقة**) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر.

---

كان وضعه للتسبب الحقيقي وعبارته أعني السيد فيما سيأتي، وأما قول المصنف «إن أنبت موضوع للتسبب الحقيقي واستعماله في التسبب العادي مجاز» فقد صرح به في المنتهى وهو مذهب شرذمة من الناس، وقد زيفه صاحب المفتاح وغيره اهـ. وكتب أعني السيد بهامش ذلك ما نصه: ليس المقصود أن التسبب العادي جارٍ في جميع الصور حتى ينتقض بنحو جدّ جدّه، بل المقصود أن الفعل موضوع للنسبة إلى ما هو صالح لأن يكون فاعلاً له حقيقة، فإذا أسند إلى غيره فقد خرج عن موضوعه، سواء استعمل في التسبب العادي أو في ملابسة أخرى مغايرة للملابسة مع الفاعل، وكذا الحال في المفعول نحو «اسأل» فإنه موضوع لأن يوقع على ما هو صالح لأن يكون مسؤولاً فتأمل اهـ. أي فإذا أوقع على ما لا يصلح أن يكون مسؤولاً كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل في ملابسة مغايرة للملابسة مع المفعول وكان معنى ﴿اسأل القرية﴾[يوسف: ٨٢] لابس القرية ملابسة تتعلق بسؤال أهلها. وحاصله أن المجاز على هذا في لفظ «اسأل» فقط، ثم أشار أعني السيد إلى رد ما قاله التفتازاني من وجهين: ثانيهما أن عدم الاطراد أن يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا أن يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا القبيل اهـ. والوجه أنه يصح أيضاً أن يراد بالإطراد ما يشمل هذا المعنى أيضاً. وقوله «لا أن يستعمل» الظاهر كما قال بعضهم أن يقال لا أن لا يستعمل فليتأمل.

قوله: (ولا يقال واسأل البساط) قال القرافي في شرح المحصول: قلنا لا نسلم أنه يمتنع بل كلام سيبويه وغيره يقتضي الجواز. قال سيبويه: لا يصح أن يقال قامت هند ومرادك خلافها يعني لأنّ قرينة التعذر في القرية هي الدالة على الإضمار ولا تعذر هنا في هند فلا يجوز إضمار بغير دليل وهذا يقتضي اسأل البساط بقرينة التعذر فيصرف السؤال إلى صاحبه كما يصرف لأهل القرية. اهـ كلام القرافي. قلت: وقد ذكر النحاة ما يصرّح بقياسية جواز نحو «اسأل البساط» فقد ذكر ابن مالك في تسهيله أنه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه في إعرابه وقسم ذلك إلى قياسي وسماعي، وذكر أنّ ضابط ذلك أنه إن امتنع استقلال المضاف إليه بالحكم فهو قياسي نحو ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] و ﴿أشربوا في قلوبهم العجل﴾ [البقرة: ٩٣] إذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب وإن لم يمتنع ذلك فهو سماعي كقوله:

عشية فرّ الحارثيون بعدما ... قضى نحبه في ملتقى القوم هوبر

(وبالتزام تقييده) أي تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أي لين الجانب، ونار الحرب أي شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فإنه يقيد من غير لزوم كالعين الجارية.

---

أي ابن هوبر اهـ. وهو مصرّح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الإشكال، ومما يقويه أن المعتبر في العلاقة نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع؟ والحاصل أن كلام الأصوليين مصرّح بامتناع نحو «اسأل البساط» أي صاحبه، وكلام النحاة مصرّح بجوازه، ويمكن التوفيق بينهما بأنّ كلام الأصوليين فيما إذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل حينئذ لفظ المضاف إليه في معنى المضاف كما إذا حذف لفظ الأهل من قولنا «اسأل القرية» نسياً ثم أريد بلفظ القرية نفس الأهل، أو أريد بالمسند معنى مجازي مناسب للمفعول كما تقدّم في كلام السيد وكلام النحويين فيما إذا حذف المضاف مع إرادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف إليه في معنى المضاف بل أبقى بحاله مراداً منه معنى المضاف إليه كما كان قبل الحذف بأن حذف في المثال لفظ الأهل مع إرادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الأبنية، وهذا مع بعده من كلامهم وإن اندفع به التنافي لكن يبقى الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ المعتبر في العلاقة نوعها مع تحقق القرينة فلم امتنع ذلك فليتأمل. قوله: (وبالتزام تقييده) فإن قلت يرد عليه الأسماء الملازمة للإضافة بل والحروف لالتزام تقييدها بمتعلقها. قلت: يمكن التخلص بوجهين: الأول أن يقيد هذه العلامة خاصة بما جهل حاله، أما ما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التفات لهذه العلامة بالنسبة إليه إذ الدليل الدال على أنه حقيقة مقدم عليها. والثاني أن المراد التزام تقييده لا لقصور في معناه ولا لإرادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وأن المجاز لم يقيد لأجل ذلك فليتأمل.

قوله: (أي لين الجانب) قال شيخنا العلامة: تفسير للذل فقط لا لجناح كما هو ظاهره إذ لا معنى لاخفض لهما لين جانب الذل ولا لجناح الذل إذ لا معنى لاخفض لهما لين الجانب، ولعل الشارح رأى في كلام بعضهم تفسير «اخفض لهما جناح الذل» بلين الجانب بصيغة الأمر قاصداً تفسير اخفض بلين والجناح بالجانب فاعتقد أن لين مصدر مضاف للجانب تفسير لجناح الذل فليتأمل اهـ. وأقول: أما أولاً فقوله «كما هو ظاهره» مجرد دعوى لا سند لها من عقل أو نقل بل لا حامل عليها إلا مجرد محبة الاعتراض، بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمضاف إليه كما يحتمل الرجوع للمضاف والمميز القرائن ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته، ودعوى ظهوره في الثاني خيال باطل لا اعتبار به إذ لم يشهد به عقل ولا نقل وقل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. وأما ثانياً فلو سلم أن ظاهره ما ذكر كان غاية الأمر إيهام في العبارة مدفوع بالتأمل في المعنى ومثله كثير حتى في كلام الصادق فلا محذور في ذلك بوجه. وأما ثالثاً فلا نسلم أنه لا معنى لأن يقال اخفض لهما لين جانب الذل لأن حاصله اخفض لهما لين جانبك أي لينك الحاصل بواسطة الذل أي التذلل أي قرّبه منهما بأن تعاملهما به أو زد لهما منه بواسطة زيادة التذلل، وهذا معنى صحيح لطيف لا ريب لمتأمل في صحته ولطفه فلا وجه لنفي

(وتوقفه) في إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ﴿ومكروا ومكر الله﴾ [آل عمران: ٥٤] أي جازاهم على مكرهم حيث تواطؤا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بأن ألقى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظناً أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر، فإطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي

---

المعنى عنه. وأما رابعاً فلا نسلم أنه لا معنى لأن يقال اخفض لهما لين الجانب أي قربه منهما بمعاملتهما به أو زد لهما منه، وقد أشار الكمال إلى أنه تفسير لجناح حيث قال: واعلم أن ظاهر هذا التمثيل أن استعمال الجناح في لين الجانب من قبيل المجاز في المفرد، وإذا علمت ذلك فاعجب غاية العجب من قوله «ولعل الشارح الخ» فإنه من العظائم وذلك لأنه زعم بغير سند أن المعنى المشكل أي في زعمه وإلا فقد علمت أنه لا إشكال فيه هو ظاهر كلام الشارح، ثم أخذ يعتذر عنه بما يحاشى عنه بعض فضلاء الطلبة فضلاً عن مثل هذا الإمام المجمع على جلالته وإمامته ومزيد تأنيه وتحريه وقوّة نظره وتأمله، وقد علمت بطلان ما زعمه على الشارح وما رتبه عليه بما يغني عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان.

قوله: (أي شدته) قال شيخنا العلامة: تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما في ﴿حتى تضع الحرب أوزارها﴾ [محمد: ٤] اهـ. وأقول: ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطعاً. أما أولاً فلأنّ فيها لغتين التذكير والتأنيث ولهذا قال شيخ الإسلام: قوله أي شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها اهـ. وإذا كان فيه لغة بالتذكير وإن كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجباً. وأما ثانياً فهب أنه ليس فيها إلا التأنيث لكن يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال كما في نظائرها، وقد قال النحاة: قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكر حملاً على المعنى فالأول كقوله:

ترى رجلاً منهم أسيفاً كأنما يضم إلى كشحيه كفاً مخضبا

فذكر وصف الكف وهو مخضباً حملاً على معنى العضو. والثاني كقول بعضهم «أتته كتابي فاحتقرها» فأنث ضمير الكتاب حملاً على معنى الصحيفة. ولهذا قال الفقهاء رضي الله عنهم في الدعاء للميت في الصلاة عليه أنه إذا كان الميت أنثى قال هذه أمتك وأنث ما يعود إليها قالوا: ولو ذكره على إرادة الشخص جاز. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن الأولى التأنيث لأنه اللغة المشهورة ولأن التذكير بالتأويل خلاف الأصل فما وجه العدول عنه؟ قلت: يمكن أن يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حينئذ للنار دون الحرب. قوله: (متوقف على وجوده) أقول: المتبادر منه إرادة تحققه في نفس الأمر لكن قول الكمال ووافقه شيخ الإسلام ينبغي أن يكون المراد وجوده تحقيقاً كالمثال الذي تكلم فيه أو تقديراً كقوله تعالى ﴿أفأمنوا مكر الله﴾ [الأعراف: ٩٩] فهو من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى ﴿صبغة الله﴾ [البقرة: ١٣٨] كما قرّر في علم البيان

فلا يتوقف على غيره (والإطلاق على المستحيل) نحو ﴿واسأل القرية﴾ فإطلاق المسؤول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لأنها الأبنية المجتمعة وإنما المسؤول أهلها (والمختار اشتراط

---

انتهى. يقتضي إرادة الوجود في الذكر إذ لا معنى لانقسام الوجود في نفس الأمر إلى تحقيقي وتقديري فليتأمل.

قوله: (فإطلاق المسؤول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة: قوله «مستحيل» خبر «إطلاق» وفي كون الإطلاق مأخوذاً من الآية وكونه مستحيلاً تناقض ومخالفة للمتن في أن المستحيل هو المطلق عليه لا الإطلاق إلا أن يؤوّل بأن المراد على المستحيل عليه ذلك الإطلاق فإن دفع التناقض بأن المأخوذ الإطلاق عليها من حيث هي والمستحيل إنما هو الإطلاق عليها مراداً بها الأبنية قلنا: فالإطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بأنه هو فليتأمل. والذي يتعين أن يقال وهو مقتضى المتن أطلق سؤال القرية على معنى هو استفهامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف بها أن المراد استفهام أهلها، وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا خروج عن ظاهر العبارة انتهى. وأقول: لا يخفى أن الإطلاق على كذا من أوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالإسناد الإيقاعي أو غيره، وأن نحو «اسأل القرية» لا استحالة في طرفيه إذ كل منهما مستعمل في أمر ممكن بل في إسناد أحدهما إلى الآخر إسناداً إيقاعياً فلا يصدق الإطلاق على المستحيل على واحد من الطرفين لعدم استحالة معناه، ولا على الإسناد الإيقاعي وإن استحال لعدم تحقق الإطلاق إذ لم يعبر عنه بلفظ. لا يقال الفعل يتضمن النسبة لاعتبارها في معناه والمراد بالإسناد ما يشملها فقد صدق الإطلاق لدلالة لفظ الفعل عليها لأنا نقول: المعتبر في معناه النسبة إلى الفاعل والكلام في الإسناد إلى المفعول إسناداً إيقاعياً، وبذلك يتضح عذر الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل بالآية إلى جعل المثال لفظ المسؤول المأخوذ منها. ووجه أخذه منها ظاهر لأنه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها والمراد باستحالة هذا الإطلاق استحالته من حيث ما دل عليه من اتصاف القرية بحقيقة المسؤولية. وغاية الأمر أن في الكلام مسامحة وأمثالها من الشائع الذائع فلا مناقضة بين أخذ هذا الإطلاق وكونه مستحيلاً، ولا منشأ لزعم التناقض إلا توهم أن المراد استحالة نفس الإطلاق وليس كذلك، وإذا أحسنت التأمل فيما قررناه وفهمت حق الفهم ما بيناه أيقنت بقيام عذر الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل وبصحة ما عدل إليه بل تعينه ويسقوط جميع ما هول به الشيخ. فقوله «وفي كون الإطلاق مأخوذاً من الآية وكونه مستحيلاً تناقض» قلنا: دعوى التناقض ممنوعة منعاً لا اشتباه فيه لأنّ معنى أخذه منها أنه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها، وهذا لا ينافي كون هذا الإطلاق مستحيلاً بالمعنى المتقدم الذي حاصله ومآله استحالة المعنى لأن قياسية الإطلاق لغة لا تتوقف على صحة المعنى ولا تستلزمه كما لا يخفى، ولعمري إن هذا في غاية الوضوح فعلم أنه لا حاجة إلى ما أبداه ورده بقوله «فإن دفع التناقض الخ» لما بان بما لا مزيد على وضوحه أنه لا

**السمع في نوع المجاز)** فليس لنا أن نتجوز في نوع منه كالسبب للمسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلاً، وقيل لا يشترط ذلك بل يكتفي بالعلاقة التي نظروا إليها فيكفي السماع في نوع لصحة التجوُّز في عكسه مثلاً **(وتوقف الآمدي)** في الاشتراط وعدمه.

ولا يشترط السماع في شخص المجاز إجماعاً بأن لا يستعمل إلا في الصور التي استعملت العرب فيها.

---

تناقض بوجه. وقوله «ومخالفة للمتن» قلنا أشار بمخالفته إلى صرفه عن ظاهره إذ لا يصدق عليه الإطلاق على المستحيل لأنّ الفعل يستعمل في السؤال ولا استحالة في نفس السؤال، والقرية مستعملة في الأبنية ولا استحالة في مجردها، وإنما الاستحالة في إسناد أحدهما إلى الآخر لكن لا يصدق الإطلاق عليه لما بيناه. فإن قيل عبارته لا تفيد ما قررته فيها إلا بمسامحة قلنا: لا محذور في مسامحة دلت القرينة على المقصود معها والقرينة هنا قوله «وإنما المسؤول أهلها» فإنه مصرح بأنّ استحالة الإطلاق ليس لنفسه بل باعتبار ما دل عليه، وحينئذ فغاية الأمر رجوع هذا الاعتراض إلى المناقشة في العبارة وقد اشتهر أنها ليس من دأب المحققين ولا المحصلين. وقوله «والذي يتعين أن يقال الخ» قلنا. هذا الذي وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يناسب قول المصنف «والإطلاق على المستحيل» إذ لا يتحقق معه الإطلاق على المستحيل بل الإسناد المستحيل كما يعلم مما قررناه.

قوله: **(ولا يشترط السماع في شخص المجاز إجماعاً)** قال شيخ الإسلام: فيه إشارة إلى أن نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله «ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح» محمول على غير الأشخاص كما حمل عليه المصنف في شرح المختصر حيث قال: محل الخلاف آحاد الأنواع لا الأشخاص إذ الشخص الحقيقي لا يصح كونه محل خلاف لأنّ أحداً لا يقول لا أطلق الأسد على هذا الشجاع إلا إذا أطلقته عليه العرب بعينه، وأطال في بيان ذلك ثم قال: فقد تحرّر أن الخلاف في الأنواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرافي. اهـ. كلام شيخ الإسلام. وما نسبه للقرافي نقله الاسنوي وناهيك به عنه أيضاً. ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعه ومزيد تحرّيه وتحريره حتى قال فيه شيخنا الشريف الصفوي: ليس على منهاج البيضاوي أجل من شرحه فقال: قال القرافي: والخلاف إنما هو في الأنواع لا في جزئيات النوع الواحد وإن أوهمه كلام بعضهم اهـ. وما نسبه للمصنف في شرح المختصر ذكر مثله في شرح المنهاج أيضاً ناسباً خلافه إلى إيهام كلام بعضهم كما تقدم عن الاسنوي فقال: والخلاف إنما هو في الأنواع لا في الجزئيات النوعية أي جزئيات النوع الواحد وإن أوهمه كلام بعضهم اهـ. وجزم الزركشي بما قاله المصنف والشارح فقال: فجنس العلاقة شرط بالإجماع لما ذكرنا وشخصها غير شرط بالإجماع فلا يقال لا يطلق الأسد على الشجاع إلا بنقل من العرب أو محل الخلاف إنما هو النوع اهـ. وإذا سمعت هذا الكلام عن هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة

الاطلاع الموصوفين بالجلالة والإمامة بالإجماع خصوصاً القرافي المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الإحاطة بهذا الفن وتحريره وكثرة زياداته واستدراكه فيه على غيره المحل الذي لا ينكر والمقام الذي لا يحصر وخصوصاً مع تعقبه كلام ابن الحاجب في هذه المسألة والإشارة إلى تأويل كلامه فيها والاستدلال على ما قاله بذلك الدليل الواضح الذي لا يسع عاقلاً إلا العمل بمقتضاه والتعويل على مغزاه كما في شرح المختصر بل وإلى أن الذي في كلامه مجرّد إيهام كما في شرح المنهاج كالاسنوي، علمت أن موافقة الشارح لهم حيث نقل الإجماع مخالفاً في ذلك لابن الحاجب والعضد والسعد لو فرض أنّ كلامهم صريح في المخالفة، فكيف وهو قابل للتأويل بحمل الآحاد فيه على آحاد الأنواع دون الأشخاص ليس مما يقضي منه العجب بل مما يحمل عليه ويجب على العاقل التمسك به والمصير إليه، بل التعجب منه هو غاية العجب، كيف وحاصل الحال أن الشارح أشار إلى رد ما يوهمه كلام ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الإيهام كما حرره أئمة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح بأنه مخالف لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا أولي الأبصار. وكأنّ شيخنا العلامة لعدم وقوفه في هذه المسألة على غير كلام ابن الحاجب والعضد والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام هؤلاء توهم أنه لا سند للشارح في حكاية الإجماع حيث قال: هذا مخالف لقول ابن الحاجب والعضد وغيرهما، ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح، بل الذي يقتضيه كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما أنّ الخلاف الموجود هو الثاني والثالث دون الأول الذي اختاره المصنف إلى آخر ما أطال به عن الثلاثة مما ملخصه مجرّد اقتضاء عبارة هؤلاء الثلاثة ثبوت الخلاف في الآحاد بمعنى الأشخاص دون التصريح بذلك. وقال في آخره: فدعوى الشارح الإجماع على نفي اشتراط السماع في الآحاد بعد اطلاعه فيما نظن على ما سمعت مما يقضي منه العجب اهـ. وهو حقيق بإنشاد قول القائل:

أوردها سعد وسعد مشتمل ... ما هكذا يا سعد تورد الإبل

فليعجب العاقل منه حيث يبالغ في رد كلام الشارح بمجرّد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفطن لمقصود الشارح من الإشارة إلى رد قضية كلام هؤلاء أو إلى تأويله لفساد تلك القضية وثبوت خلافها ومن غير وقوف منه على كلام أئمة الفن ولا على ما أشار إليه كلامهم من رد قضية كلام المذكورين أو تأويله، وهذا من المشكل الموجب لعدم الوثوق بما يقرّره في كثير من المواضع لمزيد تساهله فيها بإهمال التأمل وعدم مراجعة كلام أئمة الفن، فلا يحل لعاقل متدين التعويل على ما في حواشي شيخنا إلا بعد الإمعان في التأمل والمراجعة، ولينظر فرط هذا التعصب البارد والتحامل الفاسد الكاسد خصوصاً مع التقصير البالغ النهاية بالاقتصار على الوقوف على كلام هؤلاء الثلاثة والتمسك به مع احتماله وعدم مطالعة كلام أهل الفن في مقام معارضة أئمة الفن والمبالغة في الرد عليهم كيف حمل الشيخ على أن يجوز على هذا الشارح

**(مسألة المعرّب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقاً للشافعي وابن جرير والأكثر)** إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربيّ. قوله إلى قوله تمام عبارته بعد قوله القرآن قالوا لأنه يستلزم اشتماله على غير عربي فأجيبوا بأن الشرعية وضعها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية، ولما أورد المخالف في وقوع

---

المحقق المجمع على جلالته وإمامته ومبالغته في التحرّي والاحتياط ما لا ينبغي أن ينسب إلى بعض آحاد الفضلاء من دعوى الإجماع بلا سند صحيح يعتد به حيث قال «فدعوى الإجماع الخ» إذ لو اعتقد أنّ له سنداً يعتد به لم يكن مما يقضي منه العجب كما زعمه وأن يجوز عليه مع ذلك ومع تصديه لشرح هذا الكتاب المتوقف شرحه على مراجعة جميع كتب الفن والإكثار من تأملها خصوصاً مختصر ابن الحاجب وما يتعلق به، فإن هذا الكتاب بصدد الاستدراك عليه ومناقشته أنه لم يطلع على كلام هؤلاء الثلاثة الذي هو نصب أعين بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما نظن إذ اقتصاره على الظن يقتضي التجويز المذكور، ولعمر الله إنّ هذا وأمثاله مما أكثر منه الشيخ هو الحقيق بالتعجب منه، ولقد أبعد بمراحل عن سلوك طريق العقلاء وما هو دأب الفضلاء إذ لا يليق بعاقل ولا ينبغي لفاضل بعد ظنه اطلاع مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التعجب من جزمه بمخالفتهم، بل لا يليق إلا ظنه بل قطعه أنه إنما خالفهم لسند يصح الاستناد إليه، بل يجب التعويل عليه لأنه إمام جليل من أعيان العقلاء ومشاهير الأئمة الفضلاء والأذكياء النبلاء، ومن هو كذلك لا يتصور أن يخالف مثل هؤلاء الأئمة بمجرّد التشهي أو التساهل فإنّ ذلك بل توهمه عن مثله إنما يليق بذوي الجنون والخراف ومن استولى على عقولهم الفساد والانحراف، وكثيراً ما سمعنا أستاذنا محقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوي إذا اطلع على أمثال هذا الكلام الواضح الفساد يقول: الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فيكتب مهما أحب إذ لا حجر عليه. واعلم أن مما يزداد به وضوح مزيد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكور أنّ حاصل المقام أنّ الشارح كالمصنف وغيره من الأئمة المذكورين أشاروا إلى فساد ما أوهمه كلام ابن الحاجب وإلى تأويله وتصويب خلاف ظاهره، فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول وانحراف بالمرّة كما لا يخفى على ذوي البصيرة والعقول، بل كان الواجب حيث أراد نصرة ابن الحاجب أن يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل صريح يرد على هؤلاء الأئمة فيما قالوه ونقلوه وحرّروه. قوله: (المعرب لفظ شامل للكلمات الثلاث.

قوله: **(إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله عربياً)** قال شيخنا العلامة: قد يجاب بأنّ العربي ما استعملته العرب في معناه وتصرفت فيه، سواء أكان من أوضاعهم أم لا، ويدل على صحة هذا الجواب أنّ المخالفين في وقوع الشرعية في القرآن إلى قوله قال العضد وغيره: والجواب الجواب اهـ. وأقول: أنت خبير بأنّ هذه المسألة ظنية فيكفي فيها الظن

المعرب في القرآن هذا الاستلزام قال العضد وغيره والجواب فلا يكون كله عربياً وقد قال تعالى ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] وقيل إنه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ، «وقسطاس» رومية للميزان، «ومشكاة»هندية للكوة التي لا تنفذ. وأجيب بأنّ هذه الألفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون، ولا خلاف في وقوع العلم الأعجمي في القرآن كإبراهيم واسمعيل. ويحتمل أن لا يسمى معرّباً كما مشى عليه

---

والتمسك بالظاهر، ولا خفاء في أنّ المتبادر من العربي ما كان من أوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وإن لم يكن من أوضاعهم لأن ذلك خلاف المتبادر من العربي كما لا ينكر ذلك ذو طبع مستقيم، وحينئذ فاستدلاله على صحة جوابه بما ذكره لا يفيد لأنّ ما ذكره لا يخرجه عن كونه خلاف المتبادر على أن لقائل أن يقول في قول العضد وغيره والجواب الجواب نظر ظاهر لظهور الفرق بين المقامين فإن المعرب حقيقة فإنه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث إنه وضع له على ما اقتضاه قول السيد في حواشيه المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اهـ. إذ استعماله إذا بني على ذلك الوضع لا يكون إلا حقيقة وقول الشارح كغيره، وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به الخ. فإنه يدل عن أنه ليس مجازاً بل يشبهه من الحيثية التي بينها وإذا كان حقيقة فمعلوم أنه ليس حقيقة لغوية لأن العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو الفرض وليس هو مجازاً لغوياً لأن العرب لم يستعملوه في هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر حقيقي لهذا اللفظ باعتبار وضعهم، ومما يقطع بأنه ليس حقيقة لغوية ولا مجازاً مطلقاً القطع بأنّ العرب استعملته في المعنى الموضوع له في غير لغتهم فلا جائز أن يكون حقيقة لغوية لأنهم لم يضعوه لذلك المعنى كما هو الفرض، ولا مجازاً لغوياً لأن استعمالهم له في ذلك المعنى ليس لعلاقة بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ له أوّلاً لانتفاء ذلك إذ الفرض أنهم لم يضعوا ذلك اللفظ مطلقاً ولا مجازاً غير لغوي أي باعتبار غير لغتهم لاستعمالهم له في ذلك المعنى الموضوع له أوّلاً في غير لغتهم كما هو الفرض. وغاية ما يتشبث به أنهم استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يكفي في كونه عربياً إلا على وجه التوسع والتسمح كما لا يخفى على منصف، وذلك خلاف المتبادر قطعاً من إطلاق العربي، وهذا بخلاف لفظ الصلاة والزكاة ونحوهما من الأوضاع الشرعية فإنها مجازات لغوية لأنّ لها وضعاً لغوياً تعتبر العلاقة باعتباره، وحينئذ فلنسبة تلك الأوضاع الشرعية إليهم اتجاه ظاهر لأنها مجازات لهم فهي من أوضاعهم بوضع ثانٍ بل وبوضع أوّل لا يستعمل لكن لغير المعنى الشرعي بخلاف نسبة المعرب إذ ليس من حقائقهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم في وضعه مطلقاً فأين أحدهما من الآخر فليتأمّل غاية التأمل في المقام.

قوله: **(فلا يكون كله عربياً)** فإن قلت اشتماله على غير العربي أمر لازم لأن العلم الأعجمي واقع في القرآن بلا خلاف كما قاله الشارح كغيره فليس كله عربياً قلت: أجاب شيخ

المصنف هنا حيث قال غير علم وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر حيث لم يقل ذلك، ثم نبه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء.

**(مسألة اللفظ)** المستعمل في معنى (اما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان

---

الإسلام بأنه اتفقت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اهـ. وأقول: فيه نظر لأنه لو كان كذلك لم يحتج إلى الاحتراز عنه بقوله «غير علم» كما لم يحتج إلى الاحتراز عن نحو «استبرق» و«قسطاس» «ومشكاة» بل يجوز أن يلتزم أنه أعجمي قطعاً ولا ينافي ذلك كونه كله عربياً نظراً إلى ما ذكره السعد كغيره أن الأعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما نسب إلى لغة دون أخرى، ولا يرد على ذلك منع الصرف نظراً لكون الوضع في العجمة فهي وإن كانت لا تنسب إلى لغة دون لغة إلا أن لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك الغير وعلى طريقه في الوضع، وبذلك يخرج المعرب عن قول العضد كابن الحاجب أن إجماع أهل العربية على أن منع صرف «إبرهيم» ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه أي في القرآن اهـ. فإن قلت: ما ذكر عن السعد أنها لا تنسب إلى لغة دون أخرى هل يصحح نسبتها إلى العربية ليصح الحكم بكون القرآن عربياً على الحقيقة بأن يكون بجميع أجزائه عربياً. قلت: الظاهر أنه كذلك لأنه إذا لم ينسب للغة دون أخرى فهو ينسب إلى الكل وإنما ينافي نسبته إلى العربية اختصاص نسبته بغيرها فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأنّ الإجماع المذكور لا يقتضي كونه معرباً لجواز اتفاق اللغتين فيه، وإنما اعتبرت عجمته حتى منع من الصرف لأصالة وضعها اهـ. لكن ينبغي التأمل في المراد بأصالة وضعها مع فرض أصالة اللغتين، ويحتمل أن المراد به سبقها في ذلك أو أن وضعه أشبه بطريقتهم في الوضع وفي النقود والردود ما نصه: وجعل الأعلام من المعرب محل المناقشة لأن العلم ليس من وضع الأعاجم إذ لا اختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك، ولئن سلمونا أن الأعلام أعجمية لكن على أن مثل ذلك المعرب مما فيه النزاع مناقشة إذ النزاع في معرب يكون من باب اسم الجنس اهـ. قوله: **(وأن يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر)** يرد عليه أنه حينئذ يشكل الاستدلال بالآية لأنهم جعلوا وجه الاستدلال أنه لو اشتمل القرآن على غير العربي لم يكن كله عربياً وذلك منافٍ لقوله ﴿قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] فيقال: لا نسلم المنافاة لأنه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه من المعرب لم يكن كله عربياً، وحينئذ لا يصح الاستدلال بقوله ﴿قرآناً عربياً﴾ على نفي ما عدا العلم من المعرب عنه. وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآية أنّ الأصل والمتبادر من العربي ما هو عربي بجميع أجزائه لكن دل الدليل على عدم عربية الأعلام الواقعة فيه دون الأجناس الواقعة فيه فتبقى على الأصل.

قوله: **(حيث لم يقل ذلك)** يعني أنه لم يصرح بأنه يسمى ولكن أخذ تسميته من كلامه

المفترس أو للرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة الإمساك خصه الشرع بالإمساك المعروف والدابة في اللغة كل ما يدب على الأرض خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس، فاستعماله في العام حقيقة لغوية مجاز شرعي أو عرفي وفي الخاص بالعكس،

---

هذا. قوله: (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) فإن قلت: هلا مثلوه باللفظ المستعمل في حقيقته ومجازه معاً فإنه حقيقة ومجاز باعتبارين على مقتضى ما قاله الشافعي في استعمال المشترك في معنييه أنه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق. قلت: لا يصح تمثيله بذلك لخروجه عن فرض المسألة إذ فرضها استعمال اللفظ في معنى واحد وأنه باعتبار استعماله في ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجاز باعتبارين كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله «المستعمل في معنى» أي واحد ولهذا قال شيخنا العلامة: والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى الواحد إلى هذه الأقسام الثلاثة، وأما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة إلى جملة معانيه، وقد لوح الشارح إلى ما قلناه بقوله «في معنى» فتأمل اهـ. وأما هذا فكونه حقيقة ومجازاً إنما هو باعتبار معنيين هو بالنسبة لاستعماله في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز، ومن هنا ينظر في تجويز العراقي دخوله في ذلك حيث قال ما نصه: قال الشارح يعني الزركشي: وقد يقال التقسيم ناقص وبقي عليه اجتماعهما في الإرادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز. قلت: قد يدعي دخوله في قوله أو حقيقة ومجاز باعتبارين اهـ. وأما دعوى الزركشي نقص التقسيم فمدفوعة بأن الكلام بالنسبة للاستعمال في المعنى الواحد فلا يرد ما أورده. فإن قلت: ما الحامل للشارح على تخصيص المسألة بالمعنى الواحد ولم يعممها. قلت: يمكن أن يجعل الحامل على ذلك أنّ هذه المسألة وافق عليها من منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معاً فتعين التخصيص المذكور فليتأمل. وقد يفهم مما تقرّر أن المراد بالاعتبارين في قول المصنف باعتبارين اعتباران الواضعين أي بالنظر لوضعين لواضعين، وبالاعتبار الواحد في قول الشارح باعتبار واحد أي اعتبار واحد لواضع واحد أي بالنظر إلى وضع واحد لواضع واحد. ويمكن أن يقال لا فرق في اعتباري الوضعين بين كون الوضعين لواضعين أو لواضع واحد بأن يضع واحد لفظاً واحداً لكل من الشيء ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما اعتباران اعتبار كونه موضوعاً له ابتداء واعتبار كونه لازم أو ملزوم الموضوع له ابتداء، وكل من لازم الموضوع له ابتداء وملزومه معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانياً كما تقدّم، فإذا استعمل في أحدهما كان حقيقة ومجازاً باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعاً له ابتداء ومجازاً باعتبار كونه لازم أو ملزوم الموضوع له ابتداء فليتأمل.

قوله: (خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس) فإن قلت: هل تخصيص أهل العراق ينافي عموم العرف في ذوات الحوافر لأنهم من الناس وتعارفوا غير ذوات الحوافر؟ قلت: فسروا العرف العام بما لم يتعين ناقله وذلك صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم

ويمتنع كونه حقيقة ومجازاً باعتبار واحد للتنافي بين الوضع ابتداء وثانياً إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانياً **(والأمران)** أي الحقيقة والمجاز **(منتفيان)** عن اللفظ **(قبل الاستعمال)** لأنه مأخوذ في حدهما فإذا انتفى انتفيا **(ثم هو)** أي اللفظ **(محمول على عرف المخاطب)** بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة **(ففي)** خطاب **(الشرع)** المحمول عليه المعنى **(الشرعي لأنه عرفه)** أي لأن الشرعي عرف الشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات **(ثم)** إذا لم يكن معنى شرعي أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى **(العرفي العام)** أي الذي يتعارفه جميع الناس بأن يكون

---

العرف لذوات الحوافر سابقاً على تخصيص أهل العراق بالفرس فلا أثر له لأنه طارىء عليه فليتأمل. قوله: **(للتنافي بين الوضع ابتداء وثانياً)** قال شيخنا العلامة: يتعين أن يقول بعد ثانياً باعتبار واضع واحد اهـ. وأقول: أما أوّلاً فلا نسلم أنه يتعين أن يقول ذلك بل يكفي أنه يفهم من سياقه ما يغني عنه فإن وقوع ذلك تعليلاً لقوله «ويمتنع كونه حقيقة ومجازاً باعتبار واحد يفهم» فهما في غاية الوضوح أن المراد الوضع ابتداء، وثانياً باعتبار واحد لأن المعنى حينئذ للتنافي بين الوضع ابتداء وثانياً فيما هو كذلك أي باعتبار واحد، ولعمر الله إنّ هذا من الوضوح بحيث لا يحتمل الخفاء. وأما ثانياً فقوله «باعتبار واضع واحد» إن كان لفظ «واضع» فيه بصيغة اسم الفاعل كما رأيته كذلك فيرد عليه أنّ وحدة الواضع لا تنافي إمكان اجتماع الوضع أوّلاً وثانياً على معنى واحد بل يتصوّر منه أن يضع ابتداء وثانياً للمعنى الواحد بأن يضع اللفظ لكل من الشيء ولازمه أو ملزومه كما تقدّم ذلك، فيصدق على كل منهما أن واضعه واحد وأن اللفظ وضع له أوّلاً وثانياً لأنه من حيث كونه لازم الموضوع له أوّلاً أو ملزومه معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانياً وإن كان بصيغة المصدر فيكون إثبات الألف فيه من التحريف فلا إشكال عليه من هذا الوجه. قوله: **(إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانياً)** أقول: فيه بحث بل يصدق ذلك كما صوّرناه في اللفظ الموضوع لكل من الشيء ولازمه أو ملزومه فإنه مع استعماله في أحدهما موضوع له ابتداء وثانياً، ويجاب بأن مراده أنه لا يصدق ذلك باعتبار واحد. قوله: **(ففي خطاب الشرع الشرعي)** قال شيخنا العلامة: قدر الشارح لفظ خطاب إشارة إلى أن الشرع بمعنى الشارع لوقوعه مثالاً للمخاطب بكسر الطاء اهـ. قلت: وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثالاً للحمل على عرف المخاطب وهذا لا يقتضي أن الشرع بمعنى الشارع لأن خطاب الشارع يضاف إلى الشرع، فإذا حمل خطاب الشرع على المعنى الشرعي فقد حمل خطاب صاحب الشرع على ذلك، ولو سلم الاحتياج في التمثيل إلى ذكر الشارع جاز تقديره أي ففي خطاب صاحب الشرع. قوله: **(ثم العرفي العام)** قال الكوراني: فإن قلت: تقييد المصنف بالعرف العام هل له فائدة. قلت: لا بل حذفه أولى ليشمل العرف الخاص لكن ينبغي أن يعلم أنّ العرف العام يقدم على العرف الخاص. قال

متعارفاً زمن الخطاب واستمرّ لأن الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان (ثم) إذا لم يكن معنى

---

الإمام في المحصول: فإن خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة في شيء عند إحداهما وعند الأخرى في شيء آخر وجب أن يحمل كل منهما على ما يتعارفه وإلا يلزم أن يكون قد خاطب الله تعالى بما ليس بظاهر بدون القرينة اهـ. وأقول: ما أجاب به عن سؤاله من أنه لا فائدة في التقييد بالعرف العام وأن حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم، بل هو غلط ظاهر لأنه إن أراد بالعرف الخاص عرف الشارع الذي الكلام فيه فعرفه هو الذي ذكره المصنف بقوله «الشرعي» فقد ذكر عرفه الخاص وقدمه على العام، فكيف يصح مع ذلك أن يكون حذف التقييد بالعام أولى ليشمل الخاص؟ وإن أراد عرف غيره من بعض الطوائف المخصوصة ففساده ظاهر إذ لا ينبغي لعاقل أن يقول إنّ خطاب الشارع غير محمول على اللغة المتأصلة في حقه، بل هو محمول على عرف النحاة مثلاً مع أنه لا تعلق له به ولا ارتباط بوجه. وبالجملة فهذا الكلام منه لم ينشأ إلا عن الاسترواح وعدم التأمل ومجرّد ملاحظة ما ذكر في ذهنه من التعويل على العرف الخاص في مواضع، ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكرته وفي ردّ هذا الذي وقع للكوراني.

قوله: (بأن يكون متعارفاً زمن الخطاب واستمرّ) قال شيخنا العلامة بعد ما أطال ما نصه: بقي ههنا بحث وهو أن العرفي العام إنما حمل عليه اللفظ لظهور إرادته بسبب تعارف الناس له، ووجود هذا التعارف زمن الخطاب دون ما بعده كافٍ في ذلك، فاشتراط استمراره لا داعي إليه لأنه إذا انتفى استمراره ونقل إلينا أنه كان زمن الخطاب ثابتاً حمل اللفظ عليه اهـ. وأقول: هذا بحث جيد ظاهر لا يقال إنما قيد بالاستمرار ليتحقق العموم لأنه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصاً أو لأنّ استمراره طريق إلى معرفة أنه كان في زمن الخطاب فيتأتى الحمل فيكون التقييد على هذا للتمثيل لكونه من طرق معرفة ما ذكر لأنا نقول: أما الأوّل فلا نسلم أنه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصاً بل هو عام لأن العام ما لم يختص بقوم وفسروه بما لم يتعين ناقله وهذا كذلك، ولا ينافي عمومه انقطاعه لأن العام قد ينقطع ويتغير. وأما الثاني فمجرّد وجوده في زمن الحمل لا يدل على وجوده زمن الخطاب فلا يكفي في الحمل بل لا بد فيه من معرفة أنه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لا تتوقف على الاستمرار كما لا يكفي فيها مجرّد الاستمرار فظهر أنّ مجرّد الاستمرار مما لا يكفي في معرفة أنه كان في زمن الخطاب وأن المدار على معرفة أنه كان في زمن الخطاب، سواء كان هناك استمرار أو لا، اللهم إلا أن يقال الغالب في طريق نسبة ذلك إلى زمن الخطاب هو الاستمرار لكن قد يرد على هذا أنه ربما كان مبنياً على الاستصحاب المقلوب وهو ضعيف اللهم إلا أن يختص ضعفه بغير هذا. وقد يوجه التخصيص بأن الظاهر أن العرف الخاص يعتبر أيضاً النسبة لما مضى عند الجهل بالحال بناء على أن الغالب في العرف العام عدم تغيره فليتأمل. وقد يجعل «بأن» من كلام

عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوي) لتعينه حينئذ فحصل من هذا أن ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولاً على الشرعي، وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولاً على العرفي العام **(وقال الغزالي والآمدي)** فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي محمله **(في الإثبات الشرعي)** وفق ما تقدّم (و) في **(النفي)** وعبارتهما النهي وعدل عنه مع إرادته لمناسبة الإثبات.

---

الشارح بمعنى «كأن» كما يعلم من عادته تبعاً للرافعي والنووي فلا ينافي عدم الاحتياج لقوله «واستمر» فليتأمل. قوله: **(فحصل من هذا أن ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام الخ)** قال شيخ الإسلام: حاصله أنه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة إلى ما بعده إلا إذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام في ذلك، فإن اجتمعا فالظاهر تقديم العام على الخاص اهـ. وأقول: فيه أمور: الأوّل أن قوله «والعرف الخاص كالعام الخ» يوهم موافقة الكوراني فيما تقدم وقد علمت ما فيه إلا أن يكون هذا مخصوصاً بقول الشارح «وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أوّلاً على العرفي العام» ومع ذلك فلا يخفى ما فيه لأنه إن أراد بالعرف الخاص عرف المخاطب بكسر الطاء فلا وجه للتردد حينئذ حيث قال: فالظاهر لأن هذا داخل في قول المصنف. ثم هو محمول على عرف المخاطب لأنه يفيد أن العرف الخاص الذي هو عرف المخاطب مقدم على غيره مطلقاً. وإن أراد به عرف غيره فلا وجه للحمل عليه كما هو ظاهر. ثم رأيت شيخنا العلامة قال: فإن قلت: التقييد بالعام والسكوت على منواله عن الخاص يشعر بعدم الحمل عليه فما علته؟ قلت: اللفظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو اللفظ الواقع في خطاب الشارع كما يقتضيه صنع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريده الشارع اهـ. فليتأمل. والثاني أنه ينبغي التأمل في قوله «ومجازه» من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخله في حاصله فإن المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي، ويمكن أن يجاب بأنه يستفاد من إطلاقه مع قوله الآتي «وسيأتي في مبحث المجمل الخ». والثالث أنّ ما أفاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل مرتبة على ما بعدها صرح به غيره ففي شرح العراقي فإن تعذر حمله على هذه الحقائق حمل على مجازاتها وينزل مجاز كل واحدة منزلتها اهـ. وستأتي الإشارة إلى ذلك في قول الشارح «وسيأتي في مبحث المجمل الخ».

قوله: **(وان ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أوّلاً على العرفي العام)** أقول: ينبغي أن يستثني ما إذا كان المتكلم له أيضاً عرف خاص وتكلم فيما يناسب ذلك الخاص كالنحوي إذا تكلم بمسألة نحوية فالوجه الحمل على عرفه الخاص به. قوله: **(وعدل عنه مع إرادته)** فيه أمران: الأوّل أن الكمال أورد عليه أن استعمال النفي في معنى النهي مجاز يحتاج إلى قرينة مع انتفائها هنا. والثاني أنه يخرج النفي بمعناه الظاهر ولم يتعرّضا لبيان حكمه مع أنه قد يقال إن مقتضى دليل كل منهما أنه كالنهي، فإن كان كذلك فكان يمكن حمل النفي في عبارة المصنف

قال (الغزالي) اللفظ (مجمل) أي لم يتضح المراد منه إذ لا يمكن حمله على الشرعي لوجود النهي ولا على اللغوي لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الآمدي) محمله (اللغوي) لتعذر الشرعي بالنهي.

---

على المعنى الأعم الشامل للنفي حقيقة لما هو في معنى النفي وهو النهي لتضمنه النفي وإن لم يوافق عبارتهما لجواز أن المصنف أشار بالنفي بالمعنى العام إلى إلحاق النفي الحقيقي الذي اقتصرا على بيانه إلا أن يكون المصنف صرح بأنه أراد بالنفي مجرّد النهي فليتأمل. قوله: (أي لم يتضح المراد منه) قال شيخنا العلامة: أي الذي هو غير الشرعي واللغوي لأن كلاً منهما يمتنع إرادته كما أفاده قوله «إذ لا يمكن الخ» وما يمتنع إرادته لا يكون اللفظ مجملاً فيه أي محتملاً له ولهذا لم يقل لم يتضح المراد به منهما إلى آخر ما أطال به. وأقول: فيما ذكره نظر بل يجوز بل يتعين أن يكون المراد أحدهما إذ لا مانع من إرادة ذلك وهو المتبادر من الكلام بل صرح به العضد، ولا ينافيه قوله «إذ لا يمكن الخ» إذ ليس المراد الإمكان عقلاً ولا قطعاً بل مجرّد الاستبعاد مع إمكان ذلك، وتنظير الشيخ فيما صرح به العضد لا يفيده وما عبر به الشارح لا ينافي ذلك. قوله: (وقال الآمدي اللغوي) فإن قلت يلزم الآمدي أن الحائض منهية عن الدعاء بخير الذي هو المعنى اللغوي للصلاة التي نهيت هي عنها وأنه يجب الأكل يوم العيد ليحصل انتفاء الإمساك اللغوي الذي هو معنى الصوم المنهي عنه فيه، بل يلزمه وجوب مطلق الإمساك عن الكلام وغيره لشمول الصوم لغة لذلك والتزام ذلك إن لم يكن قطعي البطلان فهو من أبعد البعيد من العقلاء. قلت: اللزوم متوجه ولكن يحتمل أنّ مراد الآمدي أن الصلاة التي نهيت الحائض عنها هي ذات الأقوال والأفعال لكنها لفسادها بفقد شرطها من الخلو عن الحيض خارجة عن المعنى الشرعي المختص بما استجمع شروط الصلاة شرعاً داخلة في المعنى اللغوي ولو مجازاً، وأنّ صوم يوم العيد المنهي عنه هو إمساكه عن المفطرات بنية لكن هذا ليس من مسمى الصوم الشرعي لاختصاصه بما استجمع شروط الصوم شرعاً، ومنها قبول اليوم للصوم بل من مسماه لغة فلم يلزم حرمة الدعاء بخير لأنه ليس هو المنهي عنه، ولا وجوب الأكل يوم العيد لأن انتفاء الصوم اللغوي المنهي عنه لا يتوقف على الأكل بل يحصل بنحو ترك النية وقصد ترك الأكل للتضرر به. فإن قلت: فإذا كان الفاسد لغوياً مجازاً فلم لم يجعله الآمدي شرعياً مجازاً؟ قلت: قد يفرق باختصاص الشرعي مطلقاً عنده بالمعتد به. فإن قلت: على هذا لا يتحقق خلاف بالنسبة للمحمول عليه لأنه واحد عنده وعند غيره، غاية الأمر أنه يدخله في اللغوي وغيره يدخله في الشرعي. قلت: قد يلتزم ذلك لكنه في غاية البعد. ثم رأيت العضد نقل مختار الآمدي عن قوم حيث قال: رابعها أي المذاهب لقوم لا إجمال فيهما أي الإثبات والنفي إذ يتعين في الإثبات الشرعي وفي النهي اللغوي ثم قال: احتج الرابع القائل بظهوره في الإثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم أنتم أي من أنّ عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره فيه

وأجيب بأن المراد بالشرعي ما يسمى شرعاً بذلك الاسم صحيحاً كان أو فاسداً يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذكرا غير هذا القسم. ومثال الإثبات منه حديث مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قال: دخل عليّ النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال: «هل عندكم شيء؟» قلنا: لا. قال: «فإني إذاً صائم». فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار. ومثال النهي منه حديث الصحيحين نهى صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر. وسيأتي في مبحث المجمل خلاف في تقديم المجاز الشرعي على المسمى اللغوي **(وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة)** بأن غلب استعمال المجاز عليها أقوال، قال أبو حنيفة: الحقيقة أولى في الحمل لأصالتها، وأبو

---

عند صدوره عنه وفي النهي في اللغوي يتعذر الحمل على الشرع للزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين، كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشيء منها مما لا يصح. الجواب ما تقدّم أن الشرعي ليس هو الصحيح وأنه يلزم في قوله «دعي الصلاة أيام إقرائك» أن يكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر اهـ. وهو صريح في اللزوم المذكور في السؤال وأنه يلزم على هذا القول نحو نهي الحائض عن الدعاء بخير فليتأمل.

قوله: **(وأجيب الخ)** قضية هذا الجواب أن كلاً منهما في النهي المقتضي للفساد وكلام العضد السابق في تقرير احتجاج هذا القول في غاية الظهور، ويبقى الكلام فيما لا يقتضي الفساد ولم يتبين من كلامهما حكمه فليتأمل. قوله: **(وسيأتي في مبحث المجمل)** قال شيخنا العلامة: المراد من هذا الكلام التنبيه على قسم آخر زائد على ما هنا، وقد يدعي اندراجه في قول المصنف ففي الشرع الشرعي لأن الشرعي فيه أعم من أن يكون اللفظ المحمول عليه حقيقة أو مجازاً اهـ. وأقول: على تقدير صحة الاندراج المذكور وعدم مانع منه لا يرد ذلك على الشارح لجواز أن يريد بهذا الكلام التنبيه على دفع توهم خصوص ما هنا بالحقيقة، وأن فائدة ذكر المصنف لذلك هناك مناسبته لما هناك مع بيان ما فيه من الخلاف المخصوص. قوله: **(وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة)** قال شيخنا العلامة: المراد بالمجاز والحقيقة هنا المعنى الحقيقي والمجازي بقرينة قوله «مجمل لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة» وقوله «فالحقيقة المتعاهدة الكرع الخ» فقوله «بأن غلب استعمال المجاز عليها» ليس على منواله الخ. وأقول: أما أوّلاً فكونه ليس على منواله بفرض التسليم لا محذور فيه مع وجود ما يرشد إلى المراد في الموضعين. أما في الأوّل فظاهر وهو ما ذكره، وأما في الثاني فإضافة الاستعمال إلى المجاز لأن المتبادر حينئذ من المجاز اللفظ لأنه الموصوف بالاستعمال حقيقة، وأما ثانياً فلا نسلم أنه ليس على منواله بل يجوز أن يكون على منواله ولا ينافي ذلك إضافة الاستعمال إلى المجاز لأنه يكفي في الإضافة أدنى ملابسة فيجوز أن يراد باستعمال المجاز الاستعمال المتعلق بالمجاز أي المعنى المجازي والاستعمال المتعلق به هو إطلاق اللفظ وإرادته، وهذا في غاية القرب والصحة

يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (مجمل) لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه. مثاله من حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء.

---

وللحمل على ذلك طريق آخر وهو جعل الإضافة بمعنى «في» لأن المجاز أي المعنى المجازي ظرف اعتباري للاستعمال ولهذا غلب تعديه إليه بـ«في» فيقال استعمل اللفظ في كذا وبذلك يظهر منع قوله أيضاً إذ المجاز والحقيقة في هذا مستعملان في حقيقتهما أي اللفظ المخصوص لما تبين من صحة إرادة المعنى المجازي وعدم تعين إرادة ما ذكره فتأمل. قوله: (ثالثها المختار مجمل) أقول: قد يشكل مع قول الشارح السابق فيما يعرف به المجاز ومن المصحوب بها المجاز الراجح وجه الإشكال أن جعله من المصحوب بها يقتضي قيام القرينة عليه وذلك ينافي إجماله لاتضاح المراد منه بالقرينة، والمجمل هو ما لم يتضح المراد منه. ويمكن أن يجاب بأنه أراد فيما سبق بالقرينة المصاحبة مجرّد الغلبة لأنها تقتضي تبادره وعدم تبادر غيره لكن مجرد الغلبة لا يقتضي اتضاح المراد منه حتى ينتفي إجماله لتعارض المعنيين برجحان كل منهما من وجه، بل لا بد من قرينة مخصوصة على إرادة أحد المعنيين بعينه فليتأمل، فإن الظاهر أنّ هذا هو المراد والله أعلم.

قوله: (فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه) قال شيخنا العلامة: لقائل أن يقول الكرع منه بفيه أيضاً مجاز إذ النهر حقيقة في الأخدود أي الشق المستطيل فهو مجاز والحقيقة مهجورة. فإن قيل: الكرع من مائه الذي فيه كرع منه حقيقة قلنا: لو سلم كان الأكل من ثمرة الشجرة التي فيها أكلاً منها حقيقة واللازم منتف اهـ. وأقول: هذا اعتراض ضعيف وجوابه من وجهين: الأوّل أنه ليس الكلام في تعارض حقيقة النهر ومجازه بل في تعارض حقيقة الشرب منه ومجازه لكن المراد من النهر هنا ماؤه، إما على التجوّز بلفظ النهي عن مائه، أو على تقدير المضاف إليه أي ماء النهر والشرب من ماء النهر له قطعاً حقيقة ومجاز، فحقيقته المتعاهدة هي الكرع منه بفيه، ومجازه الغالب هو الشرب مما يغترف به منه، والتجوّز في الأطراف لا ينافي كون الإسناد أو التعليق أو الإيقاع حقيقة، فالتجوّز في النهر بأحد الوجهين لا ينافي أن تعليق الشرب بالماء إذا كان على وجه الكرع منه بفيه حقيقة وكأنه توهم أن التجوز في طرف الإسناد لتعينه أو الإيقاع يمنع كون الإسناد أو الإيقاع حقيقة وذلك غير صحيح قطعاً كما هو ظاهر معلوم فإنه لا شبهة في حقيقية الإسناد في قولك «هزم الأمير الجند» إذا أريد بالأمير الجيش مجازاً. ولا في حقيقة الإيقاع في قولك «قتلت زيداً» إذا أردت بالقتل الضرب الشديد مجازاً. والأمر الثاني أنه إن فرض أنهم أرادوا بالنهر المكان من غير تقدير مضاف فمعاني الألفاظ أمور نقلية لا مدخل للرأي فيها، فإذا قالوا إنّ حقيقة الشرب منه الشرب من مائه بالكرع بالفم وجب قبول ذلك، ولا معنى حينئذ للمنازعة فيه كسائر النقليات. فإن كانت المنازعة في أن اللغة كذلك كما هو صريح كلامه فلا معنى لها مع نقل الأئمة إلا بنقل صريح صحيح يعارض ذلك ويقدم عليه ولم

والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه كالإناء ولم ينو شيئاً، فهل يحنث بالأوّل دون الثاني أو بالعكس، أو لا يحنث بواحد منهما؟ الأقوال فإن هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقاً كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية، وإن تساويا قدمت الحقيقة اتفاقاً كما لو كانت غالبة (وثبوت

---

يأت بذلك، وإن كان الغرض من المنازعة استشكال الفرق فقد يفرق بأن إضافة نحو الشرب بمن إلى ما لا يشرب كالنهر حقيقتها الشرب مما فيه ونحن نقطع بأن قول القائل شربت أو أكلت من هذا الإناء معناه الشرب أو الأكل مما فيه وأن اللفظ موضوع لهذا المعنى، ولا فرق قطعاً بين شربت من الإناء وأكلت منه وشربت من النهر، فكما أنّ حقيقة النهر الأخدود وحقيقة الإناء الظرف قطعاً بخلاف إضافة نحو الأكل بمن إلى ما يؤكل ولو باعتبار بعض أجزائه كالشجرة فإن حقيقته الأكل من نفسه ولا استبعاد ولا تحكم في ذلك حيث كانت اللغة كذلك كما دل عليه نقل الأئمة مع كون الفرق أمراً معقولاً قريباً على أن حاصل هذا الاعتراض مناقشة في مثال وقد تكرر أنه يكفي فيه الاحتمال، بل والفرض واشتهر أن المناقشة فيه ليست من دأب المحصلين وإن أكثر منها الشيخ إلا أن يريد تمرين المتعلمين. قوله: **(والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه)** قال شيخنا العلامة: إنما يصح جعل الشرب المذكور مجازاً أي معنى مجازياً إذا أريد بالمجاز الدال أي الهيئة التركيبية أعني تعليق الشرب بقولك من هذا النهر. أما إذا أريد به المجاز الإفرادي فمعناه المجازي ماء النهر المستعمل فيه لفظ النهر مجازاً من إطلاق اسم المحل على الحال اهـ. وأقول: لا يخفى بأدنى التفات أن المراد في كثير من هذه المباحث بيان حكم المجاز الأعم من الإفرادي وغيره، فمهما صح الحمل عليه حصل به المقصود مع أن حاصل ما ذكره مناقشة في مثال وقد سمعت ما فيه. قوله: **(أو لا يحنث بواحد منهما)** قال شيخنا العلامة: أي من الأوّل دون الثاني والثاني دون الأوّل وليس المراد بواحد من الأوّل والثاني فتأمل اهـ. وأقول: وجه ذلك أنه لو أريد الأوّل والثاني معاً لم يصح إذ لا شبهة في الحنث حينئذ.

قوله: **(فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة)** قال شيخنا العلامة: صريح في أن النخلة مستعملة في ثمرتها مجازاً لا في خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة وذلك غير صحيح، لأن النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور، فالصواب المطابق لما تقدم وهو المراد أنّ تقدير الكلام فيحنث بالأكل من ثمرها دون الأكل من خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة اهـ. وأقول: حاصل هذا الاعتراض زعم صراحة كلام الشارح في أنّ استعمال لفظ النخلة في خشبها أمر مهجور مع أنه ليس بمهجور كما يصرح بهذا الحاصل قوله وذلك غير صحيح، لأن النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور وحينئذ فنقول: لا نسلم صراحة كلامه فيما ذكر وذلك لما لا يخفى على عاقل متأمل أن سياق عبارة الشارح صريح في أن تقديرها فيحنث بأكل ثمرها دون أكل خشبها، وكيف يتوهم من عبارته خلاف هذا التقدير مع

وقوع قوله «بثمرها» معمولاً لقوله «يحنث» والحنث بالضرورة إنما يكون بأكل الثمر دون ذات الثمر فيجب أن يكون المنفي في قوله «دون خشبها» هو أكل خشبها على حذف المضاف لأنه الذي يتصوّر دعوى الحنث به ليحتاج إلى نفيه. فقوله «الذي هو الحقيقة المهجورة» وصف بالحقيقة للمضاف المحذوف إلى قوله «خشبها» لا لنفس قوله «خشبها» ومع كون هذا المثال مقابلاً للمثال السابق الذي نص فيه على أن الحقيقة الكرع منه بالفم والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه. والحاصل أن غاية ما في الباب اشتمال عبارته على حذف مضاف وعلى رجوع الوصف بالحقيقة لذلك المضاف المحذوف والاعتماد في ذلك على السياق الواضح فيه، بل القاطع به وهذا مما لا ينكر صحته وشيوعه إلا من غفل عن استعمالات اللغة وأساليبها، فدعواه مع هذا الأمر الواضح أن كلام الشارح صريح في أنّ استعمال النخلة في خشبها مهجور دعوى باطلة قطعاً فأي ظهور فضلاً عن الصراحة في ذلك مع ما تقرر فقد ظهر أنّ كلام الشارح بالنظر لسياقه الواضح صريح فيما صوبه الشيخ فهذا التصويب في غير محله. وبالجملة فلا منشأ لهذا الاعتراض إلا مجرد التعلق بالألفاظ مع إهمال النظر لمعانيها وسياقها الواضح في المراد رأساً، وهذا مما لا يليق بعاقل فضلاً عن فاضل. وأما ثانياً فلو سلمنا صراحة كلامه فيما ذكر لكن يجوز أن يريد به أنّ استعمال النخلة في خشبها مهجور بالنسبة لباب الحلف على ترك الأكل لا مطلقاً كما توهمه الشيخ كما يدل على ذلك سياق كلامه، ولا مانع من ذلك ويؤيده أو يقطع به أنا نقطع في قول القائل «والله لا آكل من هذه النخلة» بأنه لا تجوز فيما عدا لفظ النخلة من ألفاظه فتعين التجوّز فيها وإلا لزم انتفاء التجوز مطلقاً وهو باطل فيثبت أنّ استعمالها في خشبها مهجور في الحلف على ترك الأكل، ولا يرد على ذلك قول الشيخ «لأن النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور» لأنه إن أراد شيوع استعمالها في خشبها من غير هجر مطلقاً فهو ممنوع لا دليل له عليه، أو في غير باب الحلف على ترك الأكل لم يرد لأن كلامنا ليس إلا في باب الحلف على ترك الأكل، وليس شعري ماذا تخيل الشيخ في الفرق بين الأكل من خشبها وبين خشبها حيث سلم أن الأوّل حقيقة مهجورة دون الثاني مع أنّ هجر الأوّل ليس إلا باعتبار هجر الثاني، ولا يظهر في تخيله إلا ما أشرنا إليه من توهمه أن المراد هجر استعمال النخلة في خشبها مطلقاً لا في خصوص باب الحلف على ترك الأكل.

فإن قلت: سلمنا ذلك لكن يجوز أن يكون المجاز هنا من قبيل مجاز الحذف والتقدير لا آكل من ثمر هذه النخلة فلم يخرج لفظ النخلة عن استعماله في خشبها ولم يثبت هجر استعماله فيه في باب الحلف. قلت: الكلام مبني على ما هو الظاهر المتبادر من إرادة المجاز بالمعنى المشهور، فعلى تقدير مخالفة الظاهر والحمل على مجاز الحذف يقدر الكلام على ما يناسبه، ويجعل التعارض بين حمل النخلة على خشبها بدون تقدير مضاف وحملها عليه مع تقديره، بل يمكن حمل كلام الشارح على ما

.......................................................................................

يوافق ذلك بأن يراد بكون خشبها حقيقة مهجورة أنه حقيقة مهجورة عند عدم تقدير المضاف لا مطلقاً فليتأمل. ولا شك أنه كذلك فإن الحالف لا يأكل من هذه النخلة لا يريد بلفظ النخلة إلا المعنى المجازي، ولعمر الله إنّ هذا في غاية الظهور ولكن حب الاعتراض يعمي ويصم. فقوله «وهو غير صحيح» غير صحيح بلا شبهة فعليك بالتأمل التام ولا تهولنك تهويلات الشيخ في هذا المقام فإنها لم تبن على انتظام. ثم قال شيخنا عقب ما تقدم: ثم ظاهره أن الطلع والجريد والخوص ونحوها ليس من الحقيقة ولا المجاز المذكور اهـ. وأقول: لا شبهة لمنصف في منع دعواه أنّ ظاهره ما ذكر بل هو مسكوت عنه لأن إثبات المجاز للثمر والحقيقة للخشب لا تعرض فيه لغيرهما بإثبات ولا نفي، فإن ادّعى أن فيه تعرضاً بالمفهوم لأن ذكر الثمر والخشب يخرج غيرهما ورد عليه أن كلاً من الثمر والخشب لقب فلا مفهوم له. فإن قال قوله «بثمرها» جار ومجرور مفهومه عدم الحنث بغير الثمر فلا يكون مجازاً وإلا حصل الحنث به قلنا: قد مثلوا اللقب الذي لا مفهوم له بزيد في قولنا «على زيد حج» مع أنه وقع مجروراً فدل على أن جر اللقب وتعلق الجار بعامله لا يقتضي المفهوم، ولو سلم فمفهوم قوله «بثمرها» معارض بما دل عليه الاقتصار على الخشب في قوله «دون خشبها» لأن مفهوم قوله «بثمرها» أنّ إطلاق النخلة على نحو الجريد ليس بمجاز وإلا حنث به. ومفهوم قوله «دون خشبها الخ» أنّ إطلاق النخلة على نحو الجريد ليس من الحقيقة المهجورة فيكون من المجاز فقد أفهم الأوّل أنه ليس بمجاز وأفهم الثاني أنه مجاز فكيف مع ذلك يصح زعمه أنّ ظاهره ما ذكر من أنّ نحو الجريد ليس من الحقيقة ولا المجاز المذكور بل لا منشأ لهذا الزعم إلا الاسترواح والغفلة عن مدلول الكلام الموقع فيهما حب الاعتراض على أنه يجوز أن يريد الشارح بخشبها ما عدا الثمر بقرينة المقابلة فيشمل الجريد والخوص ونحوهما، وحينئذ فلا مجال لتوهم الإشكال. وأما الطلع فهو من الثمر فلا إشكال فيه ولا وجه لإيراد الشيخ إياه ثم قال شيخنا عقب ما تقدّم: بقي هنا إشكال وهو أن المجاز الراجح حقيقة عرفية لأن غلبة استعمال اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القرافي في تعريف الوضع، وإذا صار حقيقة عرفية في هذا المعنى مجازاً في المعنى الأوّل كان هذا المعنى لكونه حقيقياً مقدّماً على المعنى الأوّل لكونه مجازاً بقضية ما قدّمه المصنف من أن الحقيقة مقدّمة على المجاز فاختياره هنا أن اللفظ مجمل ينافي ذلك اهـ. وأقول: هذا الاعتراض مندفع وذلك لأنه لا يخفى عليك أنّ نسبة ما قدّمه المصنف من أن الحقيقة مقدّمة على المجاز مع اختاره هنا من أنه إذا تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة كان اللفظ مجملاً لنسبة العام مع الخاص لشمول المجاز فيما تقدم للراجح والمرجوح والمساوي والحقيقة فيه للمرجوحة وغيرها مع خصوص ما هنا بالمجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، وقد تقرّر في هذا الفن واشتهر أنه إذا تعارض العام والخاص قدم الخاص بأن يخصص العام بذلك الخاص أي يقصر على ما عداه فيكون الحكم المذكور للعام مقصوراً على ما عدا هذا الخاص من أفراده والحكم المذكور لهذا الخاص مقصوراً عليه، وأطبقوا على أنّ وقوع التعارض بين

العام والخاص ليس أمراً محذوراً وأنه لا قدح به بوجه، كيف وقد كثر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. وعلى هذا فما قدّمه المصنف من تقديم الحقيقة على المجاز مقصور على غير ما ذكره هنا من المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة كما أنّ اختياره هنا الإجمال مقصور على تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، وحينئذ فلا محذور فيما وقع له من اجتماع هذين الموضعين في كلامه ولا قدح به عليه بوجه على أنه لا يلزم من أنّ غلبة اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له أنه كلما وجدت تلك الغلبة وجد وضعه له لجواز أن توجد الغلبة، ولا يكون موضوعاً له لقيام دليل على عدم الوضع، فلم لا يكون ما هنا كذلك فاحفظ ذلك.

واعلم أنه لا إشكال في اختيار المصنف القول بالإجمال مع كون المذهب عندنا معاشر الشافعية في مسألة الحلف على الشرب من النهر الحنث بكل من الأمرين أعني الشرب بفيه من النهر والشرب مما اغترف به منه وذلك لأن تحقق الإجمال لا ينافي أن يقوم دليل على إرادة أحد المحتملين أو المحتملات، أو إرادة القدر المشترك بين المحتملين أو المحتملات لأن حاصل ذلك أنه قام دليل البيان فيعمل به كما هنا، وذلك لأنه لما كان مدار الإيمان على العرف على تفصيل قرّره الفقهاء بأدلته خرج هذا المثال عن حكم هذه القاعدة وهو التوقف لثبوت بيانه كما تقرّر فإن الشرب من النهر عرفاً حقيقة في القدر المشترك بين الأمرين، فالحمل على القدر المشترك لقيام دليله الخاص وهو دليل الحمل على العرف في مثل هذا اليمين مع ثبوت العرف في القدر المشترك وليس حمل هذا اليمين على القدر المشترك جاء من الجمع بين الحقيقة والمجاز وإلا توقف على قيام قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما تقدم مع أن المدار الحمل على القدر المشترك مطلقاً والحكم بالحنث بكل منهما عند الاطلاق، وإنما يظهر أثر الاجمال بالنسبة للأحكام التي لم يقم فيها دليل البيان كما أنه لا إشكال في قول الشارح تفريعاً أنه لا يحنث بواحد منهما وذلك لأنه بصدد بيان مقتضى الإجمال رثمرته فهو محتاج إلى ذكر ذلك فإنه حظ الأصولي، وأما موافقة ما في الفروع لذلك أو مخالفته فأمر آخر لا يتعلق بالأصولي يعلم من كتب الفروع. ومما سيأتي أن الاجمال يتوقف فيه إلى أن يدل دليل على المراد فإذا ثبت الدليل على بناء الإيمان على العرف وأن العرف هنا شامل للقسمين علم حصول الحنث بكل منهما، وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما أبداه من الإشكال ودعوى المنافاة، وذلك لأنه إن أراد بالمنافاة التي ادعاها التناقض فبطلان ذلك مما لا يشتبه إذ لا تناقض بين العام والخاص وأين الوحدات الثمانية المشترطة في التناقض التي منها وحدة الموضوع؟ وكيف تسوغ دعوى التناقض في شيء شحن بمثله الكتاب العزيز والسنة الشريفة؟ وإن أراد بها مجرّد التعارض فبطلان الاعتراض بذلك مما لا يشتبه أيضاً لما علمت أنه لا محذور في مثل هذا التعارض ولا قدح به بوجه وأنه مما شحن به الكتاب والسنة، فظهر سقوط الاعتراض على التقديرين وأنه لا منشأ له إلا إهمال مراعاة القواعد المشهورة،

**حكم)** بالإجماع مثلاً **(يمكن كونه)** أي الحكم **(مراداً من خطاب لكن)** يكون الخطاب في ذلك المراد **(مجازاً لا يدل)** الثبوت المذكور **(على أنه)** أي الحكم هو **(المراد منه)** أي من الخطاب **(بل يبقى الخطاب على حقيقته)** لعدم الصارف عنها **(خلافاً للكرخي)** من الحنفية **(والبصري)** أبي عبد الله من المعتزلة في قولهما يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم الثابت غيره. مثاله وجوب التيمم على المجامع الفاقد للماء إجماعاً يمكن كونه مراداً من قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ [النساء: ٤٣] لكن على وجه المجاز.

لأن الملامسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع فقالا: المراد الجماع لتكون الآية مستند الإجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللمس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الإجماع كما هو العادة، فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء.

---

وعلمت أيضاً سقوط ما أورده المحشيان من أن تفريع الشارح على الثالث أنه لا حنث بواحد منهما منتقد لأنه يوهم ابتناءه على مختار المصنف أنه المذهب وليس كذلك، بل المذهب أنه يحنث بكل منهما فتأمل. نعم بقي هنا شيء آخر غير ما أورده الشيخ وهو أن قضية كونه حقيقة عرفية أن لا إجمال بل إن صدر هذا اللفظ من لغوي حمل على المعنى اللغوي أو من أهل العرف حمل على العرفي بقضية قول المصنف، ثم هو محمول على عرف المخاطب إلا أن يجاب أخذاً مما أشرنا إليه قريباً بتصوير المسألة بما إذا لم يثبت الوضع لقيام الدليل على انتفائه فإن دلالة الكثرة عليه أمر ظني قد يدل الدليل المقدم على انتفائه أو يقيد الحمل على عرف المخاطب بما إذا لم يقع فيه هذا التعارض.

قوله: **(بالإجماع)** قال شيخنا العلامة: متعلق بثبوت وفي تقديره فصل بين الموصوف وهو حكم وصفته وهي يمكن بأجنبيّ إلا أن يعلق باستقرار محذوف صفة أولى لحكم. أقول: وأيضاً لا نسلم امتناع مثل هذا الفصل وإنما يكون ممتنعاً لو كان من جملة المتن بخلاف ما إذا كان من الشرح لبيان مراد المتن قوله: **(لأن الملامسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع)** قال الكمال: إن المتجه أن الملامسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزائهما من غير تقييد باليد، وعلى هذا فالجماع من أفراد مسمى الحقيقة فيتناوله اللفظ حقيقة وإنما يكون مجازاً لو اقتصر على إرادته باللفظ انتهى. وأقول: أشار شيخنا العلامة: إلى رد هذا حيث قال في قوله حقيقة في الجس باليد اعترض بأنها حقيقة في التقاء البشرتين الصادق بالجماع وفيه نظر. قال في الصحاح: اللمس المس باليد ويكنى به عن الجماع انتهى. لكن عبر في القاموس بقوله لمسه مسه بيده والجارية جامعها والملامسة المماسة والمجامعة انتهى. وبالجملة فالشارح تابع لهم في هذا التمثيل

وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضاً بناء على الراجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معاً دلت على مسئلة الإجماع أيضاً، وقد قال الشافعي رضي الله تعالى عنه بدلالتها عليهما حيث حمل الملامسة فيها على الجس باليد والوطء.

(مسألة الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى) نحو «زيد طويل النجاد»

---

فلو فرض عدم تمامه لم يضر لأن المثال يكفيه الاحتمال قوله: **(وقد قال الشافعي رضي الله عنه بدلالتها عليهما)** نازع فيه الكمال بأن ظاهر كلام الأم خلاف ذلك وهو بتقدير تسليم منازعته لا يقدح لعدم انحصار كلام الشافعي في الأم قوله: **(الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى)** فيه كلامان: الأوّل قال شيخنا العلامة: قوله «مراداً» حال من الضمير في «استعمل» وضمير منه عائد إلى لفظه لا إلى معناه وإلا لقال مراداً منه لازمه، ومعنى استعمال اللفظ في معناه أرادته به كما يدل عليه قوله «فإن لم يرد المعنى» فمعنى الحد حينئذ لفظ أريد به معناه الوضعي حال كون ذلك اللفظ مراداً منه أيضاً لازم المعنى وحاصله لفظ أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازاً لا حقيقة كما هو ظاهر انتهى أي وذلك ينافي قول المصنف «فهي حقيقة». وأقول: هو اعتراض ساقط لا منشأ له إلا إهمال ملاحظة القواعد ورد النكات المشهورة والمسامحات الشائعة المذكورة المجمع بين أهل العلم واللسان على قبولها وارتكابها وعدم القدح بها بل على استحسانها، وذلك لأن من القواعد المقرّرة في المعاني جواز الإظهار في موضع الإضمار لنكات قرّروها ومثلوا ذلك بنحو قوله:

تريدين قتلي قد ظفرت بذلك

أي بقتلي ولم يقل به وقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد﴾ [الصمد: ١، ٢] ولم يقل هو الصمد وقوله تعالى ﴿وبالحق انزلناه وبالحق نزل﴾ [الاسراء: ١٠٥] ولم يقل وبه نزل، وحينئذ فيجوز عود ضمير «منه» إلى قوله «معناه» ولا ينافيه قوله «لازم المعنى» لأنه من باب الإظهار في موضع الإضمار لأحد نكاته المقرّرة في محلها، والتقدير حينئذ لفظ استعمل في معناه مراداً من معناه لازم معناه فظهر منع الملازمة في قوله «وإلا لقال مراداً منه لازمه» وأنه لا منشأ لهذا الاستدلال إلا الغفلة عن هذه القاعدة، ويجوز أيضاً عود الضمير المذكور إلى اللفظ بمسامحة مشهورة شائعة. والمعنى مراداً من اللفظ أي بواسطة معناه والانتقال منه أي من معناه إلى ذلك اللازم لا بواسطة استعمال اللفظ في نفس ذلك اللازم أيضاً، وبهذا التقدير يظهر سقوط قوله. وحاصله لفظ «أريد به الخ» وبطلان ما فرعه عليه من قوله «فتكون الكناية مجاز لا حقيقة» بل إنما حاصل الحد لفظ استعمل في معناه مراداً من معناه لازم معناه بمعنى أنه أطلق على معناه لينتقل من معناه إلى لازمه الذي هو المقصود بالذات أو لفظ استعمل في معناه مراداً من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه إلى لازمه ذلك اللازم، ويجوز عود ضمير «منه» إلى الاستعمال

..............................................................................................

المفهوم من قوله «استعمل» أي مراداً من استعماله في معناه أي الغرض من ذلك لازم معناه بواسطة الانتقال منه إليه، وعلى التقادير فكون الكناية حقيقة مما لا خفاء معه بوجه فتأمل ولا تكن من الغافلين. واعلم أنه قال في التلخيص الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته أي إرادة ذلك المعنى مع لازمه. قال السعد في المطول: وها هنا بحث وهو أن المفهوم من التعريف المذكور أن المراد في الكناية هو لازم المعنى وإرادة المعنى جائزة لا واجبة. ثم قال: وهذا هو الحق لأن الكناية كثيراً ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي وإن كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وإن لم يكن له نجاد قط ثم قال: وفي موضع آخر من المفتاح تصريح بأن المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعاً لأنه قال: المراد بالكلمة المستعملة إما معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معاً. والأوّل الحقيقة، والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين، ويفترقان في التصريح أي في الحقيقة وعدم التصريح أي في الكناية انتهى.

وقال قبل ذلك في الكلام على الحقيقة عقب كلام ذكره: فإن قيل معنى كلامه أنه خرج عن تعريف الحقيقة المجاز دون الكناية فإنها أيضاً حقيقة كما صرح به السكاكي حيث قال «الحقيقة في المفرد والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان في التصريح وعدمه» قلنا: هذا أيضاً يعني ما قاله السكاكي من اشتراكهما فيما ذكر غير صحيح لأن الكناية لم تستعمل في الموضوع له بل إنما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز إرادة الملزوم، ومجرد جواز إرادة الملزوم لا توجب كون اللفظ مستعملاً فيه انتهى. لكنه خالف ذلك في مبحث تعريف المسند إليه بالعلمية فذكر أن الكناية مستعملة في الموضوع له لينتقل إلى لازمه. وأجاب الفنري بأنه ذكر في شرح المفتاح أن لهم في تقرير الكناية طريقين: أحدهما أنه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز إرادة الموضوع له، وثانيهما أنه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا ليكون مقصوداً بل لينتقل منه إلى غير الموضوع له اللازم المقصود، فما ذكره في البيان مبني على المذهب الأوّل، وما ذكره في تعريف المسند إليه مبني على الثاني، وبه يظهر أن كلام المصنف بناء على ما حررناه في معناه خلافاً لما توهمه الشيخ منه مبني على المذهب الثاني وأنه ليس مخالفاً لإصطلاح البيانيين مطلقاً بل هو موافق لأحد المذهبين في اصطلاحهم. لا يقال يمكن أن يبني ما توهمه الشيخ من عبارة المصنف من إرادة الملزوم واللازم جميعاً من لفظ الكناية على ما تقدم عن المفتاح في أحد الموضعين من أنها أريد بها الأمران وأنها حقيقة لأنا نقول: أما أوّلاً فلا يخفى إشكال كونها حقيقة على هذا لأن مجموع المعنى ولازمه ليس معنى وضعياً إذ المركب من الوضعي وغير الوضعي غير وضعي. وأما ثانياً فكلام المفتاح المذكور ليس معناه ما فهمه الشيخ من عبارة المصنف كما سيعلم من كلام التلويح الآتي مبسوطاً. ثم رأيت حاشية أخرى للشيخ فيها رجوعه إلى الحق الواضح ونصها: وإنما قال ما ذكره ولم يقل استعمل في معناه ولازمه إشارة إلى أن

..........................................................................................

المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم، فاستعمال اللفظ في معناه وسيلة إلى اللازم ولإفادة هذا المعنى خص اللازم بذكر الإرادة تنبيهاً على أنه المراد الأهم والمقصود بالذات، وبهذا ظهر توجيه قوله «فهي حقيقة» ولا يخفى أن هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانيين. ثم إن كون الكناية والتعريض مستعملين في معنييهما مبني على أن استعمال اللفظ في معناه هو قصده وإرادته سواء كان المعنى ثابتاً موجوداً أو لم يكن كما في قولك «طويل النجاد» وإن لم يكن له نجاد قط، وكقوله تعالى ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء: ٦٣] وإن لم يكن الكبير فاعلاً انتهى. لكن قوله «ولا يخفى أن هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانيين» ممنوع لما علمت من أنه أحد المذهبين لهم لكن عذر الشيخ أنه لم يقف على ما تقدم عن شرح المفتاح وغيره فظن أنه ليس للكناية عندهم إلا معنى واحد وبنى على ذلك الجزم بالاعتراض وأمثال ذلك من الأمر الصعب الذي لا يليق بالعلماء.

والكلام الثاني قال الكوراني: لما كان مدار الحقيقة والمجاز هو الاستعمال لا الدلالة والإرادة حكم المصنف بأن الكناية لفظ مستعمل في المعنى الموضوع له مراداً من ذلك الاستعمال لازم المعنى الموضوع له فتكون الكناية من قبيل الحقيقة لأن الاستعمال إنما هو في الموضوع له وإن أريد به غيره وفيه نظر من وجوه، لأن الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ قطعاً. قال السكاكي: واعلم أنا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون المقصود الأصلي طلب دلالتها على المستعمل فيه، فقد صرح بأن كون المستعمل فيه مراداً في الجملة لا يكفي بل شرطه أن يكون مقصوداً أصلياً وكلام المصنف يخالفه صريحاً انتهى. وأقول: يستفاد من قوله مراداً من ذلك الاستعمال ما ذكرناه آنفاً من جواز رجوع ضمير «منه» في قول المصنف «مراداً منه» للاستعمال وذلك وجه آخر في رد ما فهمه شيخنا العلامة من عبارة المصنف من إرجاع الضمير للفظ حتى يكون مستعملاً في المعنيين على ما تقدم بيانه. وأما قوله في توجيه نظره «لأن الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ الخ» فاختلاله واضح فلا يرد أما أوّلاً فلأن قوله «المراد من اللفظ» مبني على رجوع ضمير منه للفظ نفسه وهو خلاف المراد كما حررناه فيما سبق مع أنه مخالف لقوله «هو مراداً من ذلك الاستعمال» لاقتضائه رجوع الضمير للاستعمال. والحاصل أن المراد من اللفظ نفسه يقتضي كون اللفظ مستعملاً في ذلك المراد إلا أن هذا غير مراد للمصنف، وأن المراد لا بقيد كونه من اللفظ نفسه لا يقتضي ذلك وهذا هو مراد المصنف كما تبين كل ذلك. وأما ثانياً فما استدل به من كلام السكاكي لا يدل له ولا يخالف كلام المصنف لأن حاصله كما هو صريح لفظه أن استعمال اللفظ في المعنى يقتضي كون المقصود الأصلي طلب دلالته على ذلك المعنى، وذلك أعم من أن يكون ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض أولاً وليس فيه تعرض بوجه لاستلزام الكون مراداً للاستعمال. وحاصل كلام المصنف على ما حررناه أن الكناية غير مستعملة في اللازم ومع ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض، وعدم استعمال الكناية فيه لا

مراداً منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول النجاد أي حمائل السيف **(فهي حقيقة)** لاستعمال اللفظ في معناه وإن أريد منه اللازم **(فإن لم يرد المعنى)** باللفظ **(وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو)** أي اللفظ حينئذ **(مجاز)** لأنه استعمل في غير معناه أي الأوّل **(والتعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح)** بفتح الواو أي للتلويح **(بغيره)** كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل صلى الله عليه وسلم ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء: ٦٣] نسب

---

ينافي أنه المقصود والغرض بواسطة المعنى المستعمل فيه رلا تعرض فيه بوجه لكون الاستعمال في المعنى يقتضي أن المقصود الأصلي طلب دلالته عليه أوّلاً، ولا فيه ما ينافي أن المقصود الأصلي ذلك حينئذ فدعوى مخالفة كلام المصنف له صريحاً مع ذلك لا منشأ لها إلا إهمال التأمّل بالمرة.

قوله: **(كما في قوله تعالى الخ)** قال شيخنا العلامة في التمثيل بذلك بحث لأنه يلزم من استعماله في معناه الذي هو إرادته به إخبار بغير الواقع فتأمله انتهى. وأقول: قد تأمّلناه فوجدناه أمراً سهلاً لا حامل على الوقوع فيه إلا عدم مراجعة كلام الأئمة المزيل للإشكال والتعويل على مجرد ما خطر بالبال الموجب للاختلال. قال في التلويح: وأما عند علماء البيان فلأن الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثانٍ ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الإثبات والنفي ويرجع إليه الصدق والكذب، بل لينتقل منه إلى ملزومه فيكون هو مناط الإثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال «فلان طويل النجاد» قصداً بطول النجاد إلى طول القامة فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط، بل وإن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] وأمثال ذلك فإن هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لأن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه إنما هو لقصد الانتقال منه إلى ملزومه، وحينئذ لا حاجة إلى ما قيل إن الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز إرادة المعنى الأوّل ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فإنه من حيث إنه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن إرادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي لأنه ذكر في قوله تعالى ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ [آل عمران: ٧٧] أنه مجاز عن الاستهانة والسخط وأن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداد به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر ومجازاً إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر، وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره. فإن قيل: قد ذكر في المفتاح أن الكلمة المستعملة إما أن يراد بها معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معاً والأوّل الحقيقة في المفرد، والثاني المجاز في المفرد، والثالث الكناية، وهذا مشعر بكون الكناية قسيماً للحقيقة والمجاز مبايناً لهما. قلنا: اراد بالحقيقة ها هنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقب ذلك بأن الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان بالتصريح وعدمه. لا يقال: فإذا أريد بالكلمة معناها

الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحاً لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها فضلاً عن غيره والإله لا يكون عاجزاً.

(فهو) أي التعريض (حقيقة أبداً) لأن اللفظ فيه لم يستعمل في غير معناه بخلاف الكناية كما تقدّم.

---

وغير معناها معاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذا لا معنى له إلا إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لأنا نقول:

الممتنع إنما هو إرادتهما معاً بالذات وفي الكناية أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه إلى المعنى المجازي، وهذا بخلاف المجاز فإنه مستعمل في غير ما وضع له على أنه مراد قصد أو بالذات إذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه إلى معناه فينافي إرادة الموضوع له لأن إرادته حينئذ لا تكون للانتقال إلى المعنى المجازي الداخل تحت الإرادة قصداً من غير تبعية بل لكونه مقصوداً بالذات فيلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو ممتنع، وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له أيضاً منافياً لإرادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضاً منافياً لإرادة غير الموضوع له لذلك. انتهى كلام التلويح، سقناه مع طوله لكثرة فوائده، ولا يخفى عليك أن قوله «من غير لزوم كذب الخ» يدل على أن الإخبار بغير الواقع إنما يكون كذباً إذا لم يكن المقصود به الانتقال الخ. وهذا جارٍ في التعريض بلا فرق كما هو ظاهر، بل الظاهر أنه لم يقصد الإخبار بالنسبة للمعنى الأصلي وإنما قصد مجرد تصوير لينتقل منه إلى المعنى الآخر، وبذلك تعلم سقوط البحث المذكور فتأمله، كما يعلم به سقوط قول شيخنا الشهاب فيه حزازة لعصمة الأنبياء من الصغائر ولو سهواً على الراجح انتهى. وذلك لأنه إذا لم يتحقق الكذب فلا صغيرة لا عمداً ولا سهواً. وقوله «فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد قط بل وإن استحال المعنى الحقيقي» مع قوله «وميل صاحب الكشاف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي الخ» ومع قوله عقبة «وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره الخ» يفيد أن الكناية على الأول حقيقة مع انتفاء المعنى الحقيقي واستحالته، وكان وجهه أن تحقق المعنى وعدم تحققه أمر خارج عن مدلول اللفظ بناء على أنه موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي، وهذا جارٍ في التعريض أيضاً بلا فرق كما هو ظاهر، وبه يندفع ما قد يتوهم أنه إذا لم يتحقق المعنى كيف يكون حقيقة. نعم هذا يشكل على ما مشى عليه المصنف من وضع اللفظ للمعنى الخارجي دون الذهني اللهم إلا أن يخص ذاك بغير الكناية والتعريض أو يكون ما عرف به الكناية والتعريض مبنياً على قول غيره من وضع اللفظ للذهني دون الخارجي فليتأمل.

قوله: **(فهو أي التعريض حقيقة أبداً)** قال شيخنا العلامة فيه نظر لأن الحكم عليه بالحقيقة

..................................................................................................

أبداً إما بالنظر إلى المعنى الذي استعمل فيه اللفظ، وإما بالنظر إلى المعنى المعرض به، وأياً ما كان فلا يصح. أما الأول فقد نقل السيد في حاشية المطول عن صاحب الكشف ما نصه: والتحقيق أن اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة ويقابله المجاز لأنه المستعمل في غير الموضوع له فقط، والكناية اللفظ المستعمل بالأصالة فيما لم يوضع له والموضوع له مراد تبعاً وفي التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجازاً أو كناية والمعرض به من السياق إلى آخر ما أطال به. وأقول: لا يخفى على عاقل فساد هذا النظر وذلك لأنا نختار الشق الأول ولا يعارضه هذه التهويلات التي هول بها، وذلك لأن هذه الأسامي اصطلاحيات والاصطلاحيات لا يجب فيها التوافق ولا يلزم من تحقيق صاحب الكشف انحصار الاصطلاح فيه، ولا يظن عاقل بالمصنف أنه اخترع هذا من غير سلف ولا مستند، والاعتراض عليه بمجرد مخالفته لتحقيق صاحب الكشاف والحكم بعدم صحته مما لا وجه له ولا حامل عليه إلا مجرد العصبية، ولو صح هذا الاعتراض لزم بطلان كل كلام ذكره أحد إذا ذكر غيره خصوصاً من هو أعظم منه ما يخالفه بمجرد ذكره ما يخالفه وهذا مما لا يتوهمه عاقل، بل كلام صاحب الكشاف موافق لما ذكره المصنف كما أفاده صاحب الكشف نفسه قبل أن يذكر تحقيقه المذكور فقد قال السيد في حاشيته المذكورة بعد حكايته كلام صاحب الكشاف ما نصه: قال صاحب الكشف المقصود بيان الفرق بينهما ثم قال: وحاصل الفرق أنه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض استعماله فيما وضع له مع الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ. فإنه عين ما ذكره المصنف في تعريف التعريض وحكمه بأنه حقيقة أبداً، وبذلك يتعجب من تعصب الشيخ حيث حكم بعدم صحة قول المصنف فهو حقيقة أبداً بمجرد مخالفته لما حققه صاحب الكشف من غير إبداء معنى يمنع مما قاله المصنف مع أن ذلك أمر اصطلاحي وقد اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، ومع أن صاحب الكشاف وناهيك بإمامته في هذه الفنون كما هو معلوم قد ذهب إلى عين ما قاله المصنف كما رأيت، ولو لم يكن للمصنف سند إلا كلام صاحب الكشاف كان كافياً مع أنا نقطع بأن له سنداً من غيره وإن لم نقدر الآن على تعيينه، وأعجب من ذلك استدلاله على عدم الصحة بحكاية ذلك التحقيق مع إسقاطه ما قبل ذلك التحقيق مما هو عين ما قاله المصنف مما يقطع كل عاقل بصحة الاستناد إليه مع كون هذا التحقيق وما قبله في كلام واحد في كتاب واحد نقل عنه. وهلا حكم الشيخ بعدم صحة كلام صاحب الكشاف واستدل عليه بمخالفته لتحقيق صاحب الكشف، فإن كان معتقده عدم صحته أيضاً فهو جزاف صريح أو صحته فكيف رد كلام المصنف مع أنه عينه، فنعوذ بالله من شرور أنفسنا.

وإذا علمت ذلك علمت ما في قول الكمال «واعلم أن هذا أي ما ذكره المصنف» من أن التعريض حقيقة أبداً خلاف ما في المفتاح وما حققه صاحب كشف الكشاف، ولا خفاء في

التعريض بالحقيقة والمجاز فإنه في الأول أن يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ليلوح بغيره، وفي الثاني أن يستعمل في معناه المجازي بذلك، وأما في الكناية فبأن يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي مثلاً مراداً منه لازمه ليلوح بغيره. بقي ههنا شيء لم أره فليراجع وهو أن ما أفاده تحقيق صاحب الكشف في التعريض من أنه قد يكون مجازاً هل يجري نظيره في الكناية الذي ذكره المصنف فيكون من أفرادها ما لو استعمل اللفظ في لازم المعنى مجازاً لينتقل منه إلى لازم آخر هو المراد، وقد يدل ظاهر ما تقدم من أن لهم في تقرير الكناية طريقين على انتفاء هذا القسم، لكنه لا بأس به وهو غير ما اختاره الشيخ الإمام لأن اللفظ فيما اختاره استعمل في اللازم المراد لا في غيره لينتقل منه إليه. فإن قلت: فما الفرق على مختار الشيخ الإمام بين الكناية والمجاز؟ قلت: هو أن الكناية مجاز مخصوص وهو ما استعمل في اللازم بخلاف مطلق المجاز فإنه شامل لما استعمل في غيره إذ المعنى المجازي لا يجب أن يكون لازماً كما يعلم من تفصيل العلاقات السابقة وإن أمكن التكلف في اعتبار اللزوم في الجميع فليتأمل.

قوله: (بخلاف الكناية كما تقدم) أقول: أي في قول المصنف فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز، وهذا الكلام من الشارح تصريح بأن هذا القسم أعني المذكور بقوله «فإن لم يرد المعنى الخ» من الكناية، وقد نقله الزركشي عن المصنف ووالده فقال بعد أن ذكر كلاماً للناس فيها ما نصه: وأما المصنف فتابع والده في انقسامها إلى حقيقة ومجاز فإنك إذا قلت «زيد كثير الرماد» فإن أردت معناه ليستفاد منه الكرم فإن كثرة الرماد الطبخ لازم له غالباً فهذا حقيقة لأنك استعملت لفظها فيما وضع له والحقيقة كذلك سواء كان ذلك الوضع مقصوداً لذاته أم لغيره، وإن لم ترد المعنى وإنما عبرت بالملزوم وأردت اللازم كما إذا استعملت كثرة الرماد وأردت الكرم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له. وحاصله أن الحقيقة فيها أن تستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز فيها أن تريد به غير موضوعه استعمالاً وإفادة أو نقول: تارة يراد بها المعنى الحقيقي ليدل على المعنى المجازي فيكون حقيقة، وتارة يراد بها المعنى المجازي لدلالة المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ عليه فيكون من أقسام المجاز انتهى. ونقله أيضاً السيوطي في اتقانه عن والد المصنف حيث قال: وفيها أي الكناية أربعة مذاهب: أحدها أنها حقيقة. قال ابن عبد السلام: وهو الظاهر لأنها استعملت فيما وضعت له وأريد بها الدلالة على غيره. الثاني أنها مجاز. الثالث أنها لا حقيقة ولا مجاز وإليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلك فيها. الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي أنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز، فإن استعمل اللفظ في معناه مراداً منه لازم المعنى أيضاً فهو حقيقة، وإن لم يرد المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له. والحاصل أن الحقيقة منها أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز منها أن يريد به غير موضوعه استعمالاً وإفادة انتهى. وهذا ما

........................................................................................

يشعر به إشعاراً قوياً تقييد المصنف بالأبد في قوله في التعريض فهو حقيقة أبداً فإن المتبادر منه إرادته به التفرقة بينه وبين الكناية بأنه حقيقة دائماً بخلافها فإنها قسمان: حقيقة ومجاز. ولعل هذا هو الملجئ للشارح إلى هذا الكلام أعني قوله «بخلاف الكناية كما تقدم» لكن نازع شيخ الإسلام في نسبة ذلك إلى المصنف فقال: الرابع أي من المذاهب في الكناية وهو اختيار المصنف تبعاً لوالده أنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز. كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكي وصاحب التلخيص أنها حقيقة غير صريحة. وأما نسبة الرابع إلى المصنف فتوهم إذ قوله «فهو مجاز» عائد إلى اللفظ لا إلى الكناية كما صرح به الشارح انتهى.

لكن استدلاله بذلك لا يخلو عن ضعف لجواز أن يكون تصريح الشارح بما ذكر لدفع استشكال تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها بدليل قول المصنف «فهي حقيقة» لا للإشارة إلى عدم عوده لها معنى مع أن هذا التصريح معارض بما هو أقوى منه وهو قول الشارح بخلاف الكناية كما تقدم الظاهر في الإشارة به إلى أن قيد الأبد في التعريض مقابل للتفصيل في الكناية، وقد أوله أعني قول الشارح المذكور شيخنا العلامة حيث قال: قوله «بخلاف الكناية» أي فإن اللفظ فيها قد يستعمل في غير معناه وإن كان مجازاً لا كناية انتهى. ولا يخفى ما فيه فإن مجرد هذا لا يقتضي صحة قوله «بخلاف الكناية كما تقدم» قصداً إلى الفرق بينها وبين التعريض فإن التعريض أيضاً كذلك إذ يصح أن يقال إن اللفظ فيه قد يستعمل في غير معناه وإن كان مجازاً لا تعريضاً أي على طريقة المصنف التي الكلام في تقريرها. ويشكل على انقسامها أنه يلزم كون التعريض الذي ذكره المصنف لها غير جامع إلا أن يكون تعريفاً لقسم منها وفيه بعد لا يخفى، لأن ذلك غير مفهوم من العبارة ولا قرينة عليه، ويمكن أن يجاب بأن الإشعار القوي من قوله «فهو حقيقة أبداً» يصلح أن يجعل قرينة على ذلك معارضة لما يتبادر من أوّل الكلام من أن القسم الثاني مجازاً لا كناية، وبهذا يندفع ما ادعاه الكمال من أن حمل الشارح عبارة المصنف على أن القسم الثاني من الكناية يخالف ظاهرها فتأمل. وأيضاً فقسم المجاز منها على الوجه المتقدم عن الزركشي وغيره لم يظهر وجه عده منها إذ مجرد استعمال اسم الملزوم في اللازم ليس فيه معنى الكناية إلا أن يوجه بأن فيه انتقالاً من الملزوم إلى اللازم ضرورة أن اللزوم هو العلاقة، وإن كان اللفظ مستعملاً في نفس اللازم فهو بمنزلة ذكر الملزوم مع إرادة اللازم فيقرب في الجملة معنى الكناية ولو فسر هذا القسم باللفظ المستعمل في لازم معناه لينتقل منه إلى لازمه أعني لازم اللازم كلفظ «كثير الرماد» إذا استعمل مجازاً في كثرة الإحراق لينتقل منه إلى الكرم ظهر فيه معنى الكناية وكان أقرب، فلينظر عبارة الشيخ الإمام «فإن قبلت الحمل على ذلك حملت عليه» بل لا مانع من حمل عبارة المصنف على ما ذكر وإن لم تقبله عبارة الشيخ الإمام إذ ليس في كلام المصنف ما يعين أنه أراد في هذا الكتاب مذهب الشيخ الإمام وقد قال أخو المصنف البهاء في شرح التلخيص: بقي قسم وهو مجاز مقصود لغيره مثل أن يستعمل كلمة في

..........................................................................................

غير موضوعها ولا يكون ذلك المعنى المجازي مقصوداً لذاته بل لما يلزمه، فهذا القسم قد يقال بامتناعه لأن فيه الخروج عن موضوع اللفظ إلى التجوز بحسب الاستعمال، ثم الخروج عن ذلك المعنى المجازي بحسب القصد بالذات ويدل عليه قول الجمهور الكناية حقيقة خلافاً للمصنف يعني صاحب التلخيص في قوله «أنها ليست حقيقة ولا مجازاً» ولو ثبت هذا القسم لانقسمت الكناية إلى حقيقة ومجاز. وقد يقال بجوازه ويحمل قولهم الكناية حقيقة لفظ استعمل في موضوعه مراداً به غيره على قسم منها انتهى.

فيمكن حمل عبارة المصنف على هذا القسم الرابع، فقوله «وإنما عبر بالملزوم عن اللازم» أي مراداً من ذلك اللازم لازمه وهذا هو الموافق لقوله الآتي «أبداً» وقول الشارح بعده «بخلاف الكناية كما تقدم» فيكون ذاك الآتي قرينة على إرادة هذا المعنى وعلى أن اقتصاره في التعريف على الحقيقة اقتصار على أحد قسميها لأنه الواقع في كلام الجمهور مع الاستدراك عليه بهذا القسم. وبالجملة فكلام المصنف والشارح لا يخلو عن اضطراب أي من حيث اللفظ، أما من حيث المعنى فعلى تقدير أن يريد مذهب والده في الكناية أو يريد ما ذكره أخوه البهاء فلا إشكال عليه لأن هذا من الاصطلاحيات التي اشتهر أنه لا مشاحة فيها. فقول الكوراني ما نصه «وقول المصنف وهو أي التعريض حقيقة أبداً تقييده بالأبد حشو إذ مقصوده الاحتراز عن الكناية على ما صرح به في بعض شروحه والكناية لم يقل أحد بأنها حقيقة في وقت دون وقت حتى يحترز عنها بل هي دائماً حقيقة على ما هو المشهور أو واسطة بين المجاز والحقيقة على ما تقدم تحقيقه، ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه لا يخفى» انتهى. ممنوع ويكفي في منعه بطلان ما استند إليه من قوله «والكناية لم يقل أحد بأنها حقيقة في وقت دون وقت حتى يحترز عنها» لما علمت من المذهب الرابع المنسوب لوالد المصنف من انقسامها إلى الحقيقة والمجاز، وكذا ما تقدم عن أخي المصنف البهاء، فإن رجع إلى منازعة والد المصنف أو أخيه لم يلتفت إليه خصوصاً مع ما تقرر أنه لا مشاحة في الاصطلاحيات، وبهذا يظهر منع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح بخلافه في الكناية ما نصه فيه «إن الكناية في حال كونها كناية ليست مجازاً» اهـ. فليتأمل في المقام.

## (مبحث الحروف)

أي هذا مبحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ومعرفة معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة لكن سيأتي منها أسماء. ففي التعبير بها تغليب للأكثر وفي خط المصنف عدها بالقلم الهندي اختصاراً في الكتابة، وفي بعض النسخ بالقلم المعتاد ولنمش عليه لوضوحه **(أحدها إذن)** وهي من نواصب المضارع **(قال سيبويه للجواب والجزاء قال الشلوبين دائماً و)** قال **(الفارسي غالباً)** وقد تتمحض للجواب. فإذا قلت لمن قال أزورك إذن أكرمك فقد أجبته وجعلت إكرامك جزاء زيارته أي إن زرتني أكرمتك، وإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقد أجبته فقط عند الفارسي ومدخول إذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط في

---

## مبحث الحروف

قوله: **(أي هذا مبحث الحروف)** المبحث اسم مكان البحث، والبحث حمل المحمولات على الموضوعات أي هذا محل لإثبات أحوال الحروف لها وحملها عليها. قوله: **(التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ومعرفة معانيها)** لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لأن سائر الحروف بل سائر الكلمات بصدد احتياج الفقيه إلى معرفتها لوقوعها في الأدلة، وحينئذ فنكتة التصريح به بيان العذر في ذكرها في هذا الفن. قوله: **(لكثرة وقوعها في الأدلة)** بيان لوجه الاحتياج إلى ذكرها وقد ينظر فيه بأن احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفي فيه الوقوع، ويمكن أن يجاب بأن التقييد بالكثرة لأنه الواقع وإشارة إلى مزيد الاحتياج ففيه تأكيد العذر في ذكرها. قوله: **(تغليب)** قد يستغنى عن دعوى التغليب بدعوى أن إطلاق الحروف على الكلمات مطلقاً إطلاق آخر لهم فقد وقع في كلامهم إطلاق الحروف على ما يشمل الأسماء والأفعال كما قال صاحب الأجرومية: وحروف الاستثناء ثمانية وذكر منها أسماء وأفعالاً قوله: **(عدها بالقلم الهندي)** المراد بعدها ذكرها بالعبارة عنها. فإن قلت: القلم الهندي ليس عبارة عنها بل هو رمز العبارة عنها. قلت: ممنوع بل هو عبارة عنها لأن تلك الأشكال تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلاً كما أن الأشكال العربية تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلاً. قوله: **(للجواب والجزاء)** المراد بكونها للجواب أنها لا تقع إلا في كلام يجاب به من تكلم بكلام آخر إما تحقيقاً وإما تقديراً فلا تقع في كلام مقتضب ابتداء من غير أن يكون هناك ما يقتضي الجواب لا لفظاً ولا تقديراً. والجواب في الحقيقة هو الجملة التي وقعت «إذن» فيها لا «إذن» وحدها

نصبها، ويتكلف الشلوبين في جعل هذا مثلاً للجزاء أيضاً أي إن كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتي عدها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء **(والثاني إن)** بكسر الهمزة وسكون النون **(للشرط)** أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو ﴿أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال: ٣٨] **(والنفي)** نحو ﴿إن الكافرون الا في غرور﴾ [الملك: ٢٠] ﴿إن أردنا إلا الحسنى﴾ [التوبة: ١٠٧] أي ما **(والزيادة)** نحو «ما إن زيد قائم» «ما إن رأيت زيداً» **(الثالث أو)** من حروف العطف **(للشك)** من المتكلم نحو ﴿قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم﴾ [المؤمنون: ١١٣] **(والإبهام)** على السامع نحو ﴿أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً﴾ [يونس: ٢٤] **(والتخيير)** بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو «خذ من مالي ثوباً أو ديناراً» أم جاز نحو «جالس العلماء أو الوعاظ» وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأولى وسموا الثاني بالإباحة **(ومطلق الجمع)** كالواو نحو:

وقد زعمت ليلى بأني فاجر ... لنفسي تقاها أو عليها فجورها

أي وعليها **(والتقسيم)** نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف أي مقسمة إلى الثلاثة تقسيم الكلي إلى جزئياته فتصدق على كل منها **(وبمعنى إلى)** فينصب المضارع بأن مضمرة نحو «لألزمنك أو تقضيني حقي» أي إلى أن تقضيه **(والاضراب كبل)** نحو ﴿وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون﴾ [الصافات: ١٤٧] أي بل يزيدون **(قال الحريري والتقريب نحو ما أدري أسلم أو ودع)** هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد

---

والمراد بالجزاء ما يكون جزاء الشرط. قوله: **(المشترط في نصبها)** وكذا في الجزائية بها. قوله: **(وسيأتي عدها من مسالك العلة)** تنبيه على فائدتها وعلى أنه يمكن الاستغناء عما هنا بما يأتي. وقوله «لأن الشرط علة للجزاء» توجيه لعدها من مسالك العلة وتنبيه على تضمن جملتها معنى الشرط والجزاء والله أعلم. قوله: **(للشرط)** أي موضوعة للشرط وقد فسره بقوله «أي لتعليق حصول مضمون جملة الخ» فلا حاجة لما ذكره شيخ الإسلام بل الكلام في صحته بظاهره. قوله: **(والزيادة)** فيه مسامحة مشهورة فإن الزيادة ليست معنى لها بل معناها التأكيد.

قوله: **(للشك)** هل المراد به المعنى الأصولي أو مطلق التردد فيه نظر. واعلم أن التحقيق أن «أو» لأحد الشيئين أو الأشياء وهذه المعاني المذكورة لها إنما يفيدها السياق والقرائن. واعلم أيضاً أنه لا تنافي بين نسبة هذه المعاني إلى «أو» ونسبة التخيير أو الإباحة فيها إلى صيغة الأمر، لأن كلاً منهما له دخل فيهما لأن الأمر يستعمل للتخيير أو الإباحة مجازاً لكن لا بدّ من قرينة تصرفه إلى ذلك، وتعلق الفعل المذكور بأحد الشيئين أو الأشياء الذي يوصف بالتخيير أو الإباحة إنما تفيده «أو» لا مجرد الأمر وصيغة الأمر أو ما قام مقامها بدون «أو» لا تفيد التعلق بأحد الشيئين أو الأشياء و«أو» بدون صيغة الأمر وما قام مقامها لا تفيد معنى التخيير أو الإباحة أي المعنى الذي يمكن أن يوصف بالتخيير أو الإباحة. قوله: **(وبمعنى إلى)** بقي كونها بمعنى «إلا»

تقريب السلام لقصرة من الوداع ونحوه ما أدري آآذن أو أقام يقال لمن أسرع في الآذان كالإقامة (الرابع أي بالفتح) للهمزة (والسكون) للياء (للتفسير) بمفرد نحو «عندي عسجد» أي ذهب وهو عطف بيان أو بدل أو بجملة نحو:

وترمينني بالطرف أي أنت مذنب وتقلينني لكن إياك لا أقلي

فأنت مذنب تفسير لما قبله إذ معناه تنظر إليّ نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب، واسم «لكن» ضمير الشأن وقدم المفعول من خبرها لإفادة الاختصاص أي لا أتركك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال) ويدل للأول ما في حديث الصحيحين في آخر أهل الجنة دخولاً «وأدناهم منزلة فيقول أي رب أي رب» وقد قال تعالى ﴿فإني قريب﴾ [البقرة: ١٨٦] وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيداً (الخامس أيّ) بالفتح و (بالتشديد) اسم (للشرط) نحو ﴿أيما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ﴾ [القصص: ٢٨] (والاستفهام) نحو ﴿أيكم زادته هذه إيماناً﴾ [التوبة: ١٢٤] (وموصولة) نحو ﴿لننزعن من كل شيعة أيهم أشدّ﴾ [مريم: ٦٩] أي الذي هو أشدّ.

(ودالة على معنى الكمال) بأن تكون صفة لنكرة أو حالاً من معرفة نحو «مررت برجل أي رجل» أو «بعالم أي عالم» أي كامل في صفات الرجولية أو العلم «ومررت بزيد أي رجل» أو «أي عالم» أي كاملاً في صفات الرجولية أو العلم (ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو «يا أيها الناس» (السادس إذ اسم للماضي ظرفاً) نحو «جئتك إذ طلعت الشمس» أي وقت طلوعها (ومفعولاً به) نحو ﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم﴾ [الأعراف: ٨٦] أي اذكروا حالتكم هذه، وبدلاً من المفعول به نحو ﴿اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً﴾ [المائدة: ٢٠] إلى آخره أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور (ومضافاً إليها اسم زمان) نحو ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ [آل عمران: ٨] (وللمستقبل في الأصح) نحو ﴿فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم﴾ [غافر: ٧١]

---

يقال لكن ما ذكره لا يفيد المضي مع أن كونها مفعولاً به وبدلاً منه من أقسام كونها للماضي كما هو صريح عبارة المصنف لأنا نقول: أما أوّلاً فلو سلم عدم إفادته ما ذكر لكنه لا ينافيه، بل يمكن حمله عليه وذلك كافٍ في التصحح. وأما ثانياً فلا نسلم عدم إفادته ذلك لأن المضي يستفاد من الإشارة في قوله «حالتكم هذه» لأن المشار إليه مضمون قوله «كنتم قليلاً» المفيد للمضي لكون الفعل فيه ماضياً ومن الجعل المذكور في قوله «الجعل المذكور» إذ هو إشارة إلى مضمون قوله «إذ جعل فيكم أنبياء» المفيد أيضاً للمضي لما ذكر فليتأمل قوله: (ومضافاً إليها اسم زمان) ومنه «حينئذ» و«وقتئذ» والإضافة في ذلك بيانية، ويمكن أن يجعل من فوائدها الإجمال والتفصيل لإجمال الحين والوقت وتفصيل إذ بإضافتها لما بعدها. قوله: (وللمستقبل في الأصح) ينبغي أن يجري فيها حينئذ المفعولية والبدلية ولعله تركهما لعدم تصريحهم بهما قوله: (وترد

وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضي **(وترد للتعليل حرفاً)** كاللام **(أو ظرفاً)** بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوّة الكلام قولان نحو «ضربت العبد إذ أساء» أي لاساءته أو وقت إساءته وظاهر أنّ الضرب وقت الإساءة لأجلها **(وللمفاجأة)** بأن تكون بعد «بينا» أو «بينما» **(وفاقاً لسيبويه)** حرفاً كما اختاره ابن مالك،

---

**للتعليل حرفاً كاللام أو ظرفاً بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوّة الكلام قولان)** أقول: هذا الذي ذكره الشارح نص عليه أئمة العربية وعبارة المغني وناهيك بكونه حجة وعمدة في هذا الشأن ويتلقي الأئمة له بغاية القبول والإذعان وتعويلهم عليه في كل زمان ومكان ما نصه: والثالث أن تكون للتعليل نحو ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم إنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٣٩] أي ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لأجل ظلمكم في الدنيا. وهل هذه حرف بمنزلة لام العلة أو ظرف والتعليل مستفاد من قوّة الكلام لا من اللفظ فإنه إذا قيل «ضربته إذا ساء» وأريد الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الإساءة سبب الضرب قولان اهـ. وتبعه غيره كالجلال السيوطي في كتابه «جمع الجوامع» وناهيك به كتاب جمع فاوعى فقد نص هذا الإمام العمدة على ما ذكره الشارح مصرحاً بالقولين موجهاً الثاني بأمر معقول مقبول للعقول السليمة والطباع المستقيمة بقوله: فإنه إذا قيل الخ وخصوصاً وقد أقره المحشون عليه مع مزيد فحصهم وشدّة في بحثهم، وحينئذ فمنازعة الكوراني في القول الثاني وتوجيهه المذكور حيث قال ما نصه: واختلف في كونها حرفاً حينئذ أو ظرفاً الأول مروي عن سيبويه، وقيل ظرف والتعليل مستفاد من قوّة الكلام لا من اللفظ هذا كلام باطل لا وجه له إذ لا معنى لـ«إذ» سوى التعليل في بعض المواطن، فالقول بأن التعليل ليس مستفاداً عنه قول يأباه الطبع السليم. اهـ من التهور القبيح والجزاف الصريح والتكثر بالباطل والتقول بما ليس تحته طائل من غير أن يستند فيما افتراه إلى شبهة فضلاً عن حجة. ويا سبحان الله قد نقل هذا القول مع توجيهه المذكور الأئمة الذين عليهم التعويل، فكيف يقع من عاقل أن يبالغ في مقابلتهم بالتهور والجزاف بلا دليل خصوصاً من قام القطع على أنه ليس من هذا الشأن وليس عليه فيه أدنى تعويل. وقوله «إذ لا معنى لإذ سوى التعليل في بعض المواطن» من الجزاف بمكان إذ ملخصه كما ترى هو الاستدلال بمجرد دعواه على البطلان. وبالجملة فهذا القول نقله الأئمة ولم تنص العرب على خلافه لأن غاية ما عرف منهم استعمالها في مقام التعليل وهذا لا يستلزم أن معناها هو نفس التعليل، بل يحتمل أنه هو الظرفية والتعليل مستفاد من سياق الكلام كما نص عليه هؤلاء الأعلام، فمع ذلك لا تكون دعوى البطلان إلا من صريح البهتان، وكأنه لقلة اطلاعه توهم اختراع الشارح لذلك التوجيه فحمله انحرافه منه على الوقوع فيما وقع فيه، وقد ظهر مما تقرر أنها على الظرفية ليست للتعليل وأنه في نسبته إليها مسامحة فليتأمل.

قوله: (**حرفاً كما اختاره ابن مالك الخ**) قال في المغني: وعلى القول بالظرفية فقال ابن

وقيل ظرف مكان. وقال أبو حيان: ظرف زمان واستغنى المصنف عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله في «إذا» الأصلية في المفاجأة مثال ذلك «بينما» أو «بينا أنا واقف إذ جاء زيد» أي فاجأ مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه. وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما تركها منه كثير من العرب **(السابع إذا للمفاجأة)** بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية **(حرفاً وفاقاً للأخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان**

---

جني: عاملها الفعل الذي بعدها لأنها غير مضافة إليه وعامل «بينا» و«بينما» محذوف يفسره الفعل المذكور. وقال الشلوبين: «إذ» مضافة للجملة فلا يعمل فيها الفعل ولا في «بينا» و«بينما» لأنّ المضاف إليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وإنما عاملهما محذوف يدل عليه الكلام «وإذ» بدل منهما والمعنى حين أنا قائم حين جاء زيد اهـ. وفي شرح التسهيل للدماميني: فإذا قلت بينا أو بينما أنا قائم إذ أقبل عمرو فعلى القول بزيادة «إذ» يكون الفعل الواقع بعدها هو العامل في «بينا» كما يكون كذلك لو كانت «إذ» غير موجودة، وعلى القول بأنها حرف مفاجأة فالعامل في «بينا» و«بينما» فعل محذوف يفسره ما بعد «إذ» وهو «أقبل» في المثال المذكور. وعلى القول بالظرفية فقال ابن جني: عاملها الفعل الذي بعدها لأنها غير مضافة إليه، وعامل «بينا» و«بينما» محذوف يفسره الفعل المذكور. وقال الشلوبين «اذ» مضافة للجملة ولا يعمل فيه الفعل ولا في «بينا» أو «بينما» لأن المضاف إليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وإنما عاملها محذوف يدل عليه الكلام و«إذ» بدل منها أي حين أنا قائم حين أقبل عمرو وافقت إقبال عمرو اهـ. وقضيته أنه لا يتأتى الإبدال على الظرفية الكائنة فينبغي أن تتعلق بالعامل المحذوف. قوله: **(أي فاجأ مجيئه وقوفي)** برفع «مجيئه» ونصب «وقوفي» أو بالعكس، ولهذا جوّز شيخ الإسلام النصب في قوله «أو مكانه أو زمانه» عطفاً على و«قوفي» والرفع عطفاً على «مجيئه» لأن المفاجأة مفاعلة من الجانبين، ثم هذا راجع للحرفية وهو تفسير لما عدا «بينا» أو «بينما» من التركيب كما هو ظاهر. قوله: **(كما تركها منه)** أي من المثال المذكور وهو «بينا» أو «بينما» الخ ولهذا أفرد ضمير «منه» ولم يثنه ليرجع لقوله ذلك ونحوه. قوله: **(السابع إذا للمفاجأة)** أي موضوعة للمفاجأة فقط أو مع معنى المكان أو الزمان، ولهذا أطلق المفاجأة وذكر الخلاف في أنها حرف أو ظرف مكان أو زمان للمفاجأة. قوله: **(بأن تكون بين جملتين)** قد يشكل على القول بالظرفية مع إعرابها خبر المبتدأ ووقوعها بين الجملتين إذ هي حينئذ جزء الجملة الثانية فليست بين جملتين إلا أن يراد بأنها بين جملتين في الجملة. وفي المغني: فتختص بالجمل الاسمية ولا تحتاج لجواب ولا تقع في الابتداء ومعناها الحال لا الاستقبال اهـ. قوله: **(حرفاً وفاقاً للأخفش وابن مالك)** قال في المغني: ويرجحه قولهم «خرجت فإذا إن زيداً بالباب» بكسر «إن» لأنّ «إن» لا يعمل ما بعدها فيما قبلها اهـ.

**والزجاج والزمخشري ظرف زمان)** مثال ذلك «خرجت فإذا زيد واقف» أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه، ومن قدر على القولين الأخيرين ففي ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأة وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان **(وترد ظرفاً للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالباً)** فتجاب بما يصدر بالفاء نحو ﴿إذا جاء نصر الله﴾ [النصر: ١] الآية. والجواب فسبح إلى آخره. وقد لا تضمن معنى الشرط نحو «آتيك إذا احمر البسر» أي وقت احمراره **(وندر مجيئها للماضي)** نحو ﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً﴾ [الجمعة: ١١] الآية، فإنها نزلت بعد الرؤية والانفضاض **(والحال)** نحو ﴿والليل إذا يغشى﴾ [الليل: ١] فإن الغشيان مقارن لليل **(الثامن الباء**

---

قوله: **(والزمخشري ظرف زمان)** قال في المغني: وزعم أي الزمخشري أن عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة. قال: التقدير ثم إذا دعاكم فاجأتم الخروج في ذلك الوقت ولا يعرف هذا لغيره وإنما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو «خرجت فإذا زيد جالس» أو المقدر في نحو «فإذا الأسد» أي حاضر. وإن قدرت أنها الخبر فعاملها مستقرّ أو استقرّ. وإذا قلت «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عند المبرد خبراً أي فبالحضرة الأسد ولم يصح عند الزجاج لأنّ الزمان لا يخبر به عن الجثة، ولا عند الأخفش لأنّ الحرف لا يخبر به ولا عنه. فإن قلت: فإذا القتال صحت خبريتها عند غير الأخفش وتقول «خرجت فإذا زيد جالس أو جالساً» فالرفع على الخبرية، وإذا نصب به فالنصب على الحالية والخبر «إذا» إن قيل إنها مكان وإلا فهو محذوف. نعم يصح أن يقدرها خبراً عن الجثة مع قولنا إنها زمان إذا قدرت حذف مضاف كأن يقدر في نحو «فإذا الأسد» أي فإذا حضور الأسد اهـ. قوله: **(وهل الفاء فيها زائدة)** قد توجه الزيادة بتزيين اللفظ. قوله: **(أو عاطفة)** فإن قلت: ما فائدة الفاء على هذا فإنّ ما تفيده من التعقيب والترتيب مستفاد من المفاجأة قلت: الظاهر أن المفاجأة أخص من التعقيب لأنه يعتبر فيها الفور والسرعة وذلك غير لازم للتعقيب لصدقه مع عدم السرعة بل مع التراخي إذا كان تعقيباً عرفياً بخلاف الفور والسرعة. ألا ترى أنه يصح «تزوّج زيد فولد له» إذا كان بينهما أقل مدّة الحمل ولا يصح «تزوّج زيد فإذا هو ولد له» فقد أفادت «إذا» تعقيباً لم تفده الفاء قوله: **(مضمنة معنى الشرط غالباً)** قالوا: إنها معمولة للجواب فانظره حيث صدر الجواب بالفاء لأن فاء السببية لا يعمل ما بعدها فيما قبلها. قوله: **(فيجاب بما يصدر بالفاء)** أقول: معناه كما هو ظاهر أن هذا الحكم من فروع تضمنها معنى الشرط وليس في هذه العبارة حصر جوابها فيما يصدر بالفاء، فقول شيخ الإسلام إن هذا قيد مضر ممنوع إذ لم يذكر على وجه القيدية بل على وجه التفريع.
قوله: **(وندر مجيئها للماضي)** هذا من محترز قوله «للمستقبل» فقوله «غالباً» راجع إليه أيضاً فعلم أنّ المصنف صرّح بمحترز قوله «للمستقبل» دون قوله «غالباً». قوله: **(نحو والليل إذا يغشى)** أقول: في كون هذا للحال نظر، لأن الليل لم يرد به ليل موصوف بحال ولا بغيره فكذا «إذا

**للإلصاق حقيقة)** نحو «به داء» أي ألصق به **(ومجازاً)** نحو «مررت بزيد» أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه **(والتعدية)** كالهمزة نحو ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] أي أذهبه **(والاستعانة)** بأن تدخل على آلة الفعل نحو «كتبت بالقلم» **(والسببية)** نحو ﴿فكلاً أخذنا بذنبه﴾ [العنكبوت: ٤٠] **(والمصاحبة)** نحو ﴿وقد جاءكم الرسول بالحق﴾ [النساء: ١٧٠] أي مصاحباً له **(والظرفية)** المكانية أو الزمانية نحو ﴿ولقد نصركم الله ببدر﴾ [آل عمران: ١٢٣] ﴿ونجيناهم بسحر﴾ [القمر: ٣٤] **(والبدلية)** كما في قول عمر رضي الله عنه استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمرة فأذن وقال لا تنسنا يا أخي من دعائك فقال كلمة ما يسرني أن لي بها الدنيا أي بدلها رواه أبو داود وغيره. وأخي ضبط بضم الهمزة مصغراً لتقريب المنزلة **(والمقابلة)** نحو«اشتريت الفرس بألف» **(والمجاوزة)** كـ«عن» من نحو ﴿ويوم تشقق السماء بالغمام﴾ [الفرقان: ٢٥] أي عنه **(والاستعلاء)** نحو ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار﴾ [آل عمران: ٧٥] أي عليه **(والقسم)** نحو «بالله لافعلن كذا» **(والغاية)** كإلى نحو ﴿وقد أحسن بي﴾ [يوسف: ١٠٠] أي إليّ والتوكيد نحو ﴿كفى بالله شهيداً﴾ [النساء: ٧٩] ﴿وهزي إليك بجذع النخلة﴾ [مريم: ٢٥] والأصل

---

يغشى» ولأنه إن أريد بالحال وقت النزول فالظاهر بتقدير أن النزول كان ليلاً أنه لم يرد ذلك الوقت بعينه، وأما قول الشارح «فإن الغشيان مقارن لليل» فلا يظهر به معنى الحال الذي هو أحد الأزمنة الثلاثة كما هو المراد بدليل مقابلته بالاستقبال والماضي. واعلم أن «إذا» هنا تتعلق بمحذوف أي وعظمة الليل إذا يغشى لا بفعل القسم لفساد المعنى كما لا يخفى، أو بدل من الليل كما قاله السعد ومع ذلك يشكل دعوى حاليتها على هذا أيضاً فليتأمل. قوله: **(أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه)** أقول: ليس المراد أنّ في الكلام مقدراً وأن التقدير مررت بمكان يقربُ من زيد وإلا فلا تجوز في الإلصاق لأن المقدر كالمذكور وبالنظر لهذا المقدر لا تجوز فيه، بل المراد بيان الأصل والحقيقة والمراد الحكم بإلصاق المرور بزيد مجازاً لأن الإلصاق بما يقرب منه إلصاق به مجازاً لا بإلصاقه بما يقرب منه. قوله: **(أي اذهبه)** فيه أمران: الأوّل أن هذا إشارة إلى أن فاعل نحو ذهب إذا تعدى بحرف الجر لا يجب أن يكون مصاحباً للمفعول في الفعل ولا صادراً منه ذلك الفعل بل قد يستحيل منه ذلك كما هنا كما قرر ذلك في محله. والثاني أن التعدية بأن يراد بها الخ. قوله: **(والمجاوزة كعن)** لم يبين معنى المجاوزة وفي شرح الكافية للفاضل الجامي أي مجاوزة شيء لشيء وتعديته عن شيء آخر وذلك إما بزواله عن الشيء الثاني ووصوله إلى ثالث نحو «رميت السهم عن القوس إلى الصيد» أو بالوصول وحده نحو «أخذت عنه العلم» أو بالزوال وحده نحو «أديت عنه الدين» اهـ. وليلخص معناها في نحو ﴿فاسأل به خبيراً﴾ [الفرقان: ٥٩].

كفى الله شهيداً وهزي جذع (وكذا التبعيض) كمن (وفاقاً للأصمعي والفارسي وابن مالك) نحو ﴿عينا يشرب بها عباد الله﴾ [الإنسان: ٦] أي منها، وقيل ليست للتبعيض ويشرب في الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازاً والباء للسببية (التاسع بل للعطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجباً أم غير موجب ففي الموجب نحو «جاء زيد بل عمرو» و«أضرب زيداً بل عمراً» تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف. وفي غير الموجب نحو «ما جاء زيد بل عمرو» «ولا تضرب زيداً بل عمراً» تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما إذا وليها جملة (أما للابطال) لما وليته نحو ﴿أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق﴾ [المؤمنون: ٧٠] فالجائي بالحق لا جنون به (أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو ﴿ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون * بل قلوبهم في غمرة من هذا ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون﴾ [المؤمنون: ٦٢-٦٣] فما قبل بل فيه على حاله (العاشر بيد) اسم ملازم للنصب والإضافة إلى أن وصلتها (بمعنى غير) ذكره الجوهري وقال إنه يقال كثير المال بيد أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره

---

قوله: (والإضراب) عطف على العطف وقد يقتضي المتن أن الإضراب ثابت لها مع العطف وهو صحيح على قول ابن مالك أن «بل» تعطف الجمل دون قول الجمهور وأنها للإضراب، سواء وقعت بين الجمل أو المفردات وهو صحيح أيضاً كما بينه شيخ الإسلام. لكن قول الشارح فيما إذا وليها جملة قد يقتضي خلافه إلا أن يجاب بما قاله شيخ الإسلام إنما قيد بذلك لأن انقسام الإضراب إلى الإبطالي والانتقالي خاص بالجمل اهـ. وفيه نظر لأن ذلك لا يقتضي التقييد على أنه يمكن إجراء ذلك الانقسام في المفردات أيضاً نظراً إلى أنها فيها في الإثبات لإبطال الحكم أي حكم المتكلم لا المحكوم به فليتأمل. قوله: (أما للإبطال الخ) قال شيخ الإسلام: فيه رد الخ. قوله: (في بيد اسم ملازم للنصب) هو كالصريح في ثبوت الاسمية والنصب على الوجهين كونها بمعنى «غير» وكونها بمعنى «من أجل» ولم يتعرض لوجه نصبه. وذكر الكمال أن نصبه في الوجه الأول على الاستثناء لأن غير المستثنى بها تعرب إعراب المستثنى با «إلا» ثم قال: ولم يتعرض في المغني لكون بيد الذي بمعنى من أجل ملازماً للنصب وعلى ما ادعاه الشارح من ملازمة النصب أيضاً لا يتجه نصبه على الاستثنائية، ولا يبعد أن يقال فيه والحالة هذه أنه حرف تعليل مبني على الفتح اهـ. قوله: (بمعنى غير) أقول: هذا لا يستلزم أن يثبت لها سائر أحكام «غير» فإنها ملازمة للنصب والإضافة بل يصدق بكونها بمعناها وإن لم يثبت سائر أحكامها، ويوضح عدم الاستلزام أن القضايا في كتب التصانيف كثيراً ما يراد بها الإهمال وإن كانت بصورة الكلية. قوله: (وبمعنى من أجل) أقول فيه أمران: الأول إن كان التفسير بذلك لجريان عادتهم به وإلا فكان يمكن أن يقول: وللتعليل أو بمعنى التعليل أو بمعنى لام التعليل. والثاني لم يتعرض الشارح لوجه نصبها لا في هذا الوجه ولا في الوجه السابق،

(وعليه) حديث «أنا أفصح مَن نطق بالضاد» (بيد أني من قريش) أي الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب، والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أورده أهل الغريب. وقيل إن «بيد» فيه بمعنى «غير» وأنه من تأكيد المدح بما يشبه الذم (الحادي عشر ثم حرف عطف للتشريك) في الاعراب والحكم (وللمهلة على الصحيح وللترتيب خلافاً للعبادي) تقول «جاء زيد ثم عمرو» إذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد وخالف بعض النحاة في إفادتها الترتيب كما خالف بعضهم في افادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ [الزمر: ٦] والجعل قبل «خلقنا» وكقول الشاعر: كهز الرديني تحت العجاج جري في الأنابيب ثم اضطرب واضطراب الرمح يعقب جري الهز في الأنابيب. وأجيب بأنه توسع فيها بإيقاعها موقع الواو في الأول والفاء في الثاني، وتارة يقال إنها في الأول

---

وصرّح الكمال بأن نصبها في الوجه الأول على الاستثناء قال: لأن غير المستثنى بها تعرب إعراب المستثنى بـ«إلا» اهـ.

قوله: (وعليه بيد أني من قريش) نظر الكوراني في تخريج هذا الحديث عليه حيث قال: ويكون علة نحو «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش» وهذا فيه نظر قوي وهو أن كونه من قريش لا يقتضي أن يكون أفصح من قريش، والحق أنه من قبيل المدح بما يشبه الذم وهو نوع من المحسنات البديعية كما في حديث جارية عائشة رضي الله عنها حين سألها النبيّ ﷺ كاشفاً عن أخبار عائشة رضي الله عنها فقالت: لا عيب فيها غير أنها جارية حديثة سن تنام عن عجين أهلها فتأكله الداجن. وقوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب اهـ.

وأقول: حاصل نظره أن التعليل حينئذ لا يثبت المعلل لأن المعلل قوله «أنا أفصح من نطق بالضاد» وهذا لا يثبت بمجرد كونه من قريش لأن كونه منهم لا يقتضي أنه أفصح منهم مع أنهم من جملة المفضل عليه وهو من نطق بالضاد، وهذا النظر ضعيف منشؤه الغفلة عن أن هذا التمثيل مبني على مقدمة محذوفة معلومة أشار إليها المحقق المحلي ولم يتنبه هو لها من كلامه بقوله وأنا أفصحهم فحاصل التعليل حينئذ لأجل أني من قريش الذين هم أفصح من نطق بها وأني أفصحهم، وهذا بلا ريب يثبت كونه أفصح من نطق بها مطلقاً وحذف بعض المقدمات للعلم به كثير مشهور غير منكور. وقوله «كما في حديث الخ» مما يتعجب منه فإن المستثنى في الحديث ليس صفة مدح حتى يكون الاستثناء فيه من تأكيد المدح بما يشبه الذم، فإن النوم عن العجين حتى تأكله الداجن ليس مدحاً قطعاًوكان الموقع له في هذا الوهم قوله في الحديث «جارية حديثة سن» وما درى أن هذا ليس هو المقصود بالاستثناء، بل وقع كالتعليل للمقصود به وهو جملة

ونحوه للترتيب الذكري. وأما مخالفة العبادي فمأخوذة من قوله كما في فتاوى القاضي الحسين عنه في قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادي ثم على أولاد أولادي بطناً بعد بطن أنه للجميع كما قال هو وغيره فيما لو أتى بدل «ثم» بالواو قائلين إن بطناً بعد بطن

---

«تنام» على أن هذا ليس مدحاً إذ حداثة السن التي ينشأ عنها هذا النوم ليست مدحاً.

قوله: **(في ثم وأجيب بأنه توسع فيها بإيقاعها موقع الواو في الأول والفاء في الثاني وتارة يقال إنها في الأول ونحوه للترتيب الذكري)** قال الكوراني: والمصنف قيد المهلة بالأصح والترتيب بمخالفة العبادي وشبهة الفريقين في نفي المهلة والترتيب أشياء مؤولة عند الجمهور نحو قوله تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ [الزمر: ٦] ولا شك أن الجعل قبل خلق سائر المخلوقات فلا ترتيب وحيث لا ترتيب لا مهلة بالطريق الأولى. الجواب أن معنى الآية أنه تعالى خلقكم من نفس واحدة وكأنه قيل كيف بدأ الخلق أجاب بأنه خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذرأكم على التعاقب على ما تشاهدون الآن بينكم أمة بعد أمة. فلفظة «ثم» عاطفة جعل على خلق المقدر صفة للنفس فهي على الترتيب والمهلة. هذا تحقيق الجواب على الوجه المرضي وبعض الشارحين لما لم يصل إلى هذا التدقيق اضطرب وأجاب أولاً بأن «ثم» بمعنى الواو وثانياً بأنها للترتيب الذكري اهـ.

وأقول: ما أحرصه على تلفيق الباطل الذي يتكثر به عند العوام ويفتضح به عند الخواص الكرام، فانظر كيف نمق هذا الجواب الذي هو مشهور في كلام الأئمة في جملة أجوبة خمسة غير جواب الشارح الأول، وأوهم أنه لنفسه وتبجح بوصفه بالتحقيق والتدقيق وبأنه هو الجواب المرضي، ثم بالغ في الافتراء حيث زعم أن الشارح لم يصل إلى هذا مع كونه مطروقاً في كلام الأئمة مشهوراً بين آحاد الطلبة وبأنه اضطرب في الجواب، فأي اضطراب في جوابه وكأنه توهم لضعف نظره وفساد تصوّره أنه من عنديات الشارح وأن قوله «وتارة يقال للتردد» وهذا أدل دليل على أنه قليل المعرفة بمعنى التراكيب وأنه لا يعرف أنه إذا قيل «أجيب» كان الجواب منقولاً للأئمة ليس من عنديات القائل، وأنه إذا قيل «وتارة يقال كذا» كان إشارة إلى نقل جواب آخر، بل يتوهم مع هذا التعبير أنه من عندياته وأن قوله «وتارة» للتردد. فإن قلت: فلم عدل الشارح عن هذا الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم أنه لنفسه مع أن ابن هشام رجحه على الجواب الثاني في كلام الشارح بأنه يصحح الترتيب والتراخي بخلاف الجواب الثاني المذكور فإنه لا يصحح إلا الترتيب إذ لا تراخي بين الاخبارين؟ قلت: هذا شيء آخر ويمكن أن يوجه بأمرين: أحدهما إفادة جواز هذين الاستعمالين اللذين أفادهما الجواب الأول، والثاني إذ قد يتوهم امتناعهما وإفادة استعمالات الحرف من المقاصد المهمة. والثاني ما في الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم أنه له من التكلف الذي ليس في الجواب الثاني المذكور لأنه ضم إلى التكلف لفظاً بالتقدير الذي هو خلاف الأصل والظاهر التكلف معنى باقتضائه كون جعل زوج تلك

فيه بمعنى ما تناسلوا أي للتعميم وإن قال الأكثر أنه للترتيب (**الثاني عشر حتى لانتهاء الغاية غالباً**) وهي حينئذ إما جارة لاسم صريح نحو ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ [القدر: ٦] أو مصدر مؤوّل من ان والفعل نحو ﴿ان نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى﴾ [طه: ٩١] أي إلى رجوعه، وإما عاطفة لرفيع أو دنيء نحو «مات الناس حتى العلماء» «وقدم الحجاج حتى المشاة». وإما ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة اسمية نحو:

فما زالت القتلى تمج دماءها ... بدجلة حتى ماء دجلة اشكل

أو فعلية نحو «مرض زيد حتى لا يرجونه» (**وللتعليل**) نحو «أسلم حتى تدخل الجنة» أي لتدخلها (**وندر للاستثناء**) نحو:

ليس العطاء من الفضول سماحة ... حتى تجود وما لديك قليل

أي إلا أن تجود وهو استثناء منقطع، ويؤخذ من صنيع المصنف أن مجيئها للتعليل ليس بغالب ولا نادر (**الثالث عشر رب للتكثير**) نحو ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢] فإنه يكثر منهم تمني ذلك يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (**وللتقليل**) كقوله:

---

النفس منها ليس مقصوداً بالاخبار لذاته، بل لتبيين تلك النفس بناء على أنه مع المحذوف صفة لها كما صرح به كلام الكوراني، والصفات إنما تقصد لبيان غيرها لا للإخبار بها مع أن الظاهر ومقتضى السياق القرآني ان ذلك مقصود بالإخبار لذاته. وأما ما حكاه الشارح في الجواب فليس فيه ذلك التكلف. أما الأول فغاية ما فيه تسمح لفظي باستعمال حرف بمعنى آخر من غير خروج عن ظاهر المعنى وسياقه، وأما الثاني فغاية ما فيه مخالفة ظاهر الترتيب وهو أسهل من مخالفة أصل المعنى الظاهر الأوفق بالسياق. وأما ما أورده ابن هشام عليه فيجاب بأن ارتكاب ذلك على تقدير تسليمه أسهل من مخالفة أصل المعنى كما تقرر على أنه يمكن منعه بأنه كما أشير بـ«ثم» إلى تأخر رتبة أحد الإخبارين يصح أن يشار بها إلى تراخي رتبته أيضاً باعتبار المخبر به فليتأمل.

قوله: (**الثاني عشر حتى لانتهاء الغاية**) لا يخفي صراحة صنيع الشارح في أن كونها لانتهاء الغاية شامل لقسم الابتدائية وفي كلام المغني ما يشعر به فإنه كذا. قوله: (**وندر للاستثناء**) أقول: ينبغي أنها هنا ليست للغاية لأنّ الغاية صالحة للدخول ولذا ذكر السيوطي أن الغاية داخلة مع حتى الجارة على الأصح والعاطفة اتفاقاً دون «إلى» عند عدم القرينة اهـ. والاستثناء يقتضي الإخراج من الحكم فليتأمل. قوله: (**الثالث عشر رب للتكثير وللتقليل**) قال الكوراني بعد أن نسب كونها للتكثير إلى بعض النحاة خلافاً للجمهور ما نصه: وليس لهم في ذلك دليل إلا أنهم رأوا ظاهر قوله تعالى ﴿ربما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢] إذ ودادتهم يوم

ألا رب مولود وليس له أب وذي ولد لم يلده أبوان

أراد عيسى وآدم صلى الله عليهما وسلم **(ولا تختص بأحدهما خلافاً لزاعم ذلك)** زعم قوم أنها للتكثير دائماً وكأنه لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائماً وقرّره في الآية بأنّ الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة فلا يفيقون حتى يتمنوا ما ذكر إلا في أحيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن مالك نادر **(الرابع عشر على الأصح انها قد تكون)** أي بقلة **(اسماً بمعنى فوق)** بأن تدخل عليها من نحو «غدوت من على السطح» أي من فوقه **(وتكون)** بكثرة **(حرفاً للاستعلاء)** حساً نحو ﴿كل من عليها فان﴾ [الرحمن: ٢٦] أو معنى نحو ﴿فضلنا بعضهم على بعض﴾ [البقرة: ٢٥٣] **(والمصاحبة)** كمع نحو ﴿وآتى المال على حبه﴾ [البقرة: ١٧٧] أي مع حبه **(المجاوزة)** كعن نحو «رضيت عليه» أي عنه **(والتعليل)** نحو ﴿ولتكبروا الله على ما هداكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥] أي لهدايته اياكم **(والظرفية)** كفي نحو ﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾ [القصص: ١٥] أي في وقت غفلتهم **(والاستدراك)** كلكن نحو «فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله» أي لكنه **(والزيادة)** نحو حديث الصحيحين «لا أحلف على يمين أي يميناً» وقيل هي اسم أبداً لدخول حرف الجر عليها وقيل حرف أبداً

---

القيامة كونهم مسلمين في الدنيا كثير بلا ريب. الجواب أنها في الآية المذكورة للتقليل لأنهم مستغرقون في العذاب مدهوشون فربما حانت منهم إفاقة فتمنوا الإسلام اهـ. وأقول: لا يخفى أنّ استدلالهم لم ينحصر في الآية الكريمة حتى يكفيه الاقتصار على الجواب عنها، بل لهم أدلة كثيرة مبسوطة في كتبهم فعليه تتبع جميعها والجواب عنها إن أراد إتمام ما زعمه على أنه حيث سلم أن ظاهر الآية ما ذهبوا إليه لا يفيده ذلك الجواب شيئاً لأنّ المسألة ظنية يكفي فيها التمسك بالظاهر، وقد قال ابن هشام في مغنيه بعد أن أورد مع هذه الآية حديثاً ومثالاً وبيتين ما نصه: ووجه الدليل أنّ الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف والبيتان مسوقان للافتخار ولا يناسب واحد منهما التقليل اهـ. وبالجملة فمنازعته لا أثر لها ولا يقاوم ما قرره أئمة النحو ولولا خوف الإطالة مع سهولة أمر هذا النزاع بسطنا الكلام على ذلك لكن يكفينا الآن أنه لا شبهة لعاقل له اطلاع أنها وردت في غير ما موضع لا يناسب إلا التكثير، وهذا كافٍ في إثبات التكثير. لا يقال لعله مجاز والمجاز خير من الاشتراك لأنا نقول: هذا لا يفيد لأن الاشتراك كما يندفع بمجازية التكثير يندفع بمجازية التقليل فتحتيم الأول تحكم لا وجه له لا يقال بل له وجه وهو أن استعمالها للتقليل أكثر لأنا نمنع ذلك فليتأمل.

قوله: **(الرابع عشر على الأصح أنها قد تكون اسماً الخ)** قال الكوراني: ولو قدم المصنف كونها حرفاً على كونها اسماً لكان أولى كما لا يخفى اهـ. وأقول: كأنه لحظ أن كونها حرفاً هو أصلها فهو أحق بالتقديم وغفل عن السر الذي لحظه المصنف وهو أمر أن قلة الكلام على

ولا مانع من دخول حرف جر على آخر (أما علا يعلو ففعل) ومنه ﴿ان فرعون علا في الأرض﴾ [القصص: ٤] فقد استكلمت «على» في الأصح أقسام الكلمة (**الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكري وللتعقيب في كل شيء بحسبه**) تقول «قام زيد فعمرو» إذا عقب قيام عمرو قيام زيد. «ودخلت البصرة فالكوفة» إذا لم تقم في البصرة ولا بينهما. «وتزوج فلان فولد له» إذا لم يكن بين التزوّج والولادة إلا مدّة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي. وإنما صرح به ليعطف عليه الذكري وهو في عطف مفصل على مجمل نحو ﴿إنا أنشأناهن انشاء فجعلناهن ابكاراً عرباً أتراباً﴾ [الواقعة: ٣٦] ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة﴾ [النساء: ١٥٣] (**وللسببية**) ويلزمها التعقيب نحو ﴿فوكزه موسى فقضى عليه﴾ [القصص: ١٥]

---

الاسمية، وقد نص الأئمة على أن من وجوه تقديم الشيء قلة الكلام عليه كما هو مشهور، وكون الاسمية أهم بالبيان لغرابة اسميتها، وأما إن كان لحظ أن المبحث للحروف فاندفاع إيراده أظهر لأن المراد بالحروف في الترجمة ما يشمل الأسماء كما أشار إليه الشارح المحقق. قوله: (**الخامس عشر الفاء العاطفة**) لقائل أن يقول كان المناسب ذكرها عقب ذكر «ثم» لتمام المناسبة بينهما بكون كل حرف عطف للترتيب، بل كان يمكن جمعهما في بيان حكمهما كأن يقول ثم والفاء للعطف والترتيب فيهما والتراخي في ثم والتعقيب في الفاء مع ذكر الخلاف عقب كل ما يتعلق به. ويجاب عن هذا الثاني بأن إفراد كل بالبيان أوضح وأبلغ في الاستقلال وقد ينشأ من هذا جواب الأول فليتأمل.

قوله: (**وللتعقيب**) قضية كلامه أنها للتعقيب مع الترتيب معنوياً كان أو ذكرياً وقد يستشكل ذلك في الذكري إذ المفهوم من الترتيب الذكري أن المقصود ترتيب المذكور في الذكر بأن يذكر بعضه أولاً وبعضه ثانياً، وهذا القدر لازم للذكر مع إسقاط الفاء إذ من لازم ذكر الشيئين في وقت أن يتقدم أحدهما وأن يتأخر الآخر إذ لا يتصور ذكرهما معاً، وأن يكون أحدهما عقب الآخر فلا فائدة في ذكر الفاء. وقد يجاب بأن المقصود من الترتيب الذكري ليس مجرد الترتيب في الذكر بل ترتيب مراتب المذكور بأن يتبين أن المذكور أولاً حقه أن يتقدم لتقدم رتبته على رتبة المتأخر، ولعل معنى التعقيب حينئذ بيان أن رتبة المتأخر قريبة من رتبة المتقدم غير متراخية عنها كثيراً فليتأمل قوله: (**والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وإنما صرح به الخ**) قضيته أنه إنما صرّح به للعطف المذكور وأنه يمكن الاستغناء عن ذكره وفيه نظر لأنه مع السكوت عنه لا يعلم أنه معنى وضعي للفاء إذا لا يلزم بل ولا يتبادر من كونه لازماً لمعناها أنها موضوعة له أيضاً قوله: (**وللسببية**) هذا مع قول الشارح في محترز قيد العاطفة وقد لا يتسبب عن الشرط يقتضي أن العاطفة للسببية دائماً لكن في المغني خلافه حيث قال الخ ما في هامش شيخ الإسلام فانقله وأثبته قوله: (**ويلزمها التعقيب**) فيه أمران: أحدهما أنه إن أراد بذلك

﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ [البقرة: ٣٧] واحترز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد يتراخى عن الشرط نحو «إن يسلم فلان فهو يدخل الجنة» وقد لا يتسبب عن الشرط نحو ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك﴾ [المائدة: ١١٨] (السادس عشر في للظرفين) المكاني

---

الإشارة إلى الاستغناء بذكر السببية عن ذكر التعقيب ففيه نظر، إذ مجرد استلزام السببية له لا يدل على أنه معنى وضعي للفاء، ويحتمل أنه أشار به إلى ما ذكره شيخ الإسلام حيث قال: أشار به إلى تحرير ما أطلقه ابن الحاجب الخ. ما في حاشيته فراجعه واتقله، وعقبه بقولنا وبه يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب قد اشتهر أن الشرط سبب للجواب الخ ما نقلناه في هامش شيخ الإسلام فانقله: والثاني قال شيخ الإسلام: وقوله «ويلزمها التعقيب» اقتصر عليه مع استلزامها الترتيب أيضاً لاستلزام التعقيب له وإنما ذكرهما المصنف الخ كلامه فأثبته. وأقول: قضيته أنه إنما ذكرهما للخلاف وأنه يمكن الاستغناء عن ذكرهما باستلزام السببية لهما وفيه نظر، لأن مجرد استلزامهما لهما لا يدل على وضع الفاء لهما ولأن السببية غالبة في معنى الفاء لا كلية كما ذكرناه، فحيث لا سببية تفوت الدلالة على معنى الترتيب والتعقيب قوله: (وقد لا يتسبب عن **الشرط**) نحو ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك﴾ [المائدة: ١١٨] قال شيخ الإسلام: صحيح إلى آخر كلامه فانقله وعقبه بقولنا ومقتضى كلام الشارح أنه لا حاجة لغة إلى التقدير قوله: (نحو ان **يسلم فلان فهو يدخل الجنة**) لا يقال لا يصح هذا التمثيل لأن الجواب فيه بمعنى فهو يستحق دخول الجنة والاستحقاق لا يتراخي عن الإسلام لأنا نقول: المثال مبني على إرادة الدخول بالفعل وإرادة ذلك بهذه الشرطية صحيحة لغة كما فهمه الأئمة من اللغة فاستقام التمثيل قوله: (**السادس عشر في للظرفين**) قال الكوراني: ولو قال «في للظرفية كما ذكره المحققون لشمل المكان والزمان ثم قال: والظرفية استقرار الشيء في الشيء والنحاة يذكرون أنها على قسمين: حقيقية نحو «الماء في الكوز» ومجازية نحو «العزفي القناعة» ولو حمل معنى الاستقرار على ما يعم الحسي والمعنوي كان أولى كما تقدم في «على» لأن أهل اللغة لم تقيده بأن يكون حسياً وإذا حمل على ذلك المعنى الأعم يشمل جميع الأقسام التي ذكرها المصنف كما لا يخفى على المتأمل اهـ. وقوله «كما تقدم في على» إشارة إلى قوله فيها وهي حرف وضع للاستعلاء مطلقاً حسياً نحو «زيد على الفرس» أو عقلياً نحو «الزيد على عمرو دين» ا هـ. وأقول: أما قوله «ولو قال في للظرفية لشمل المكان والزمان» فيجاب عنه بأنه أراد التصريح بالمقصود والاحتراز عما قد يتوهم خلافه لأنه لو قال «في» للظرفية ربما يوهم اختصاصها بأحد القسمين والتصريح بالمقصود والاحتراز عن توهم خلافه من المقاصد المعتبرة والأغراض المشتهرة. نعم تشكل عبارة المصنف بأن الظاهر المتبادر أن «في» للظرفية لا للظرف إلا أن يجاب بأنها على حذف المضاف أي لظرفية الظرفين. وأما قوله «والظرفية استقرار الشيء في الشيء» ففيه نظر وقضيته حيث أضاف الاستقرار إلى الشيء المظروف أنها صفة للمظروف دون الظرف، والظاهر أن الظرفية التي هي

والزماني نحو ﴿وأنتم عاكفون في المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧] ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ [البقرة: ٢٠٣] (والمصاحبة) كمع نحو قال ﴿ادخلوا في أمم﴾ [الأعراف: ٣٨] أي معهم (والتعليل) نحو ﴿لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم﴾ [النور: ١٤] أي لأجل ما (والاستعلاء) نحو ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ [طه: ٧١] أي عليها (والتوكيد) نحو ﴿قال اركبوا فيها﴾ [هود: ٤١] والأصل اركبوها (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو «زهدت فيما رغبت» والأصل زهدت ما رغبت فيه (وبمعنى الباء) نحو ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه﴾ [الشورى: ١١] أي يكثركم بسبب هذا الجعل (وإلى) نحو ﴿فردوا أيديهم في أفواههم﴾ [إبراهيم: ٩] أي إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو «هذا ذراع في الثوب» أي منه يعني فلا يعيبه لقلته (السابع عشر كي للتعليل) فينصب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو «جئت كي أنظرك» أي لأن (وبمعنى أن المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو «جئت لكي تكرمني» أي لأن

---

معنى «في» إنما هي صفة الظرف لا صفة المظروف، فالوجه تفسيرها بما يطابق ذلك كأن يقال هي كون الشيء بحيث يستقرّ فيه شيء أو كون الشيء زماناً أو مكاناً لشيء وأما قوله «والنحاة يذكرون أنها على قسمين الخ» فظاهره أن لفظة «في» حقيقة في القسمين. وأما قوله «ولو حمل معنى الاستقراء» إلى قوله «يشمل جميع الأقسام التي ذكرها المصنف» فإنما يصح لو كانت المسألة عقلية وليس كذلك، بل هي من النقليات التي لا مدخل للرأي فيها، وقد نص الأئمة المتبعون في هذا الشأن أخذاً من استقراء موارد اللغة على أنها موضوعة لهذه المعاني المخصوصة، فإرجاعها لمعنى واحد يشمل الجميع وإلغاء اعتبار تلك الخصوصيات بعينها في معناها بمجرّد الرأي مما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه بل لا منشأ له إلا الغفلة القبيحة فليحذر.

قوله: (أي يكثركم بسبب هذا الجعل) يفيد أنها للسببية التي هي معنى الباء إلى آخر ما كتبناه بهامش شيخ الإسلام فانقله مع التلخيص والتحرير قوله: (السابع عشر كي للتعليل وبمعنى أن المصدرية) قال الكوراني ما نصه: من تلك الحروف كلمة «كي» ومعناها التعليل نحو «أسلمت كي أدخل الجنة» وهي ناصبة للفعل المضارع بنفسها هو المختار. وقيل حرف جر مقدّر أن بعدها ومنعه الشيخ ابن الحاجب وأسنده بصحة قولك «أسلمت لكي ادخل الجنة» إذ لو كانت حرف جر لم تدخلها اللام وهو كلام قوي. والمصنف جعل كونها بمعنى «أن» المصدرية منافياً لكونها للتعليل على ما ذكره شارحو كلامه. واستدل بعضهم على التنافي بدخول اللام عليها في قوله تعالى ﴿لكي لا تأسوا على ما فاتكم﴾ [الحديد: ٢٣] فإنها لو كانت للتعليل لم تدخل عليها اللام وهذا ليس بشيء لأن كون الحرف مصدرياً معناه راجع إلى اللفظ وتصرفه إنما هو في لفظ الفعل، اما بنصبه أو بجعله في حكم المصدر وكونه لكذا أي للتعليل راجع إلى المعنى فلا تنافي بين المعنيين. ألا ترى الحروف الجارة كلها مشتركة في عمل الجر مع اختلاف

..............................................................................

معانيها. وأما الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل فسقوطه ظاهر، لأن اللام هنا للتأكيد، ألا ترى لو حذفت اللام كان التعليل بحاله مع أن الحرف قد يجرّد عن معناه بحسب المقامات ا هـ. وأقول: هذا الكلام لم يصدر عن تأمل صحيح وما أكثر مفاسد قلة التأمل. فأما قوله «ومعناه التعليل» إلى قوله «وقيل حرف جر مقدر أن بعدها» فكذا في النسخة الواقعة لي وهو كلام فاسد لا يوافق ما تقرّر في العربية كما لا يخفى على من له عربية ففيه سقم قطعاً، اما في هذه النسخة وإما في تقريره هو وبالله المستعان. وأما قوله «والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافياً لكونها للتعليل» ففيه أنه لا شبهة لذي معرفة في التنافي بينهما لغة بحسب الواقع لأن الواضع جعلها تارة لمجرّد المصدرية وأخرى لمجرّد التعليل ولم يجعلها لمجموع الأمرين كما هو صريح كلام أئمة العربية ونقلة اللغة، فالتوقف في ذلك والتعريض بإنكاره لا منشأ له إلا القصور التام وعدم معرفة كلامهم على وجهه وكأنه توهم أن المراد المنافاة عقلاً فاستنكرها وذلك خطأ بلا شبهة. وأما قوله «وهذا ليس بشيء لأن كون الحرف مصدرياً» إلى قوله «فلا تنافي بين المعنيين» فهو في غاية الفساد، وإنما يصح لو أريد المنافاة عقلاً وليس كذلك، وإنما المراد المنافاة لغة كما تبين فإمكان اجتماعهما عقلاً لا ينافي تنافيهما لغة بمعنى أن الواضع لم يضعها للمجموع بل لكل واحد منفرداً عن الآخر فبينهما تناف لغة، وكأنه ظن أن النقليات جارية مجرى العقليات وأنه يمكن استفادتها بها فقال ما قال وهو ظن باطل، بل قد يكون للنقليات ما ليس للعقليات ولا تمكن استفادتها بمجرّد القانون العقلي كما لا يخفى. وأما قوله «ألا ترى الخ» فلا التفات إليه لأن هذا ليس نظير ما نحن فيه ولو سلم فلا تلازم بينه وبين ما نحن فيه، وإنما يفيد الاستدلال به لو كان المدّعى المنافاة عقلاً وليس كذلك كما تبين، بل المدعى المنافاة لغة بحسب الواقع فتأمل. وأما قوله «وأما الاستدلال الخ» ففساد ما أورده فيه في غاية الوضوح وذلك لأن وجه الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل أنها إذا كانت للتعليل كانت حرف جر لأن من لازم كونها للتعليل بحسب اللغة كونها حرف جر، ولو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام التي هي حرف جر أي دخولاً كثيراً شائعاً كما هو ظاهر معلوم، لأنّ حرف الجرّ لا يدخل على حرف الجر كذلك لكن اللام تدخل عليها كذلك فلا يكون حينئذ حرف تعليل وجر، وهذا استدلال في غاية الصحة والحسن لمن أحسن التأمل ووقف على حقيقة الحال لا يلاقيه كون اللام للتأكيد لأنّ دخول حرف الجر على حرف الجر للتأكيد ليس كثيراً شائعاً كما لا يخفى حتى على بعض طلاب العربية، وأنت خبير بأن هذا الاستدلال على هذا الوجه الذي بيناه موافق لما تقدّم عن ابن الحاجب من قوله «إذ لو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام» وقد قال فيه إنه كلام قوي كما تقدم فكيف خالف في هذا مع أنه بمعناه، وكأنه توهم المغايرة بينهما لعدم معرفته وجه ذلك الاستدلال.

(الثامن عشر كل اسم لاستغراق أفراد) المضاف إليه (المنكر) نحو ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾

قوله: (الثامن عشر كل) قال الكوراني: وفي بعض الشروح هنا عن والد المصنف كلام غريب وهو أنه استشكل كون «كل» في الجمع المعرف قبل دخول «كل» يفيد هذه الفائدة لأنه يستغرق عند المحققين. واختار في الجواب أن اللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه «وكل» تفيد العموم في أجزاء كل من تلك المراتب. فإذا قلت «كل الرجال» أفادت اللام استغراق كل مرتبة من مراتب الجمع للرجال، وأفادت «كل» استغراق الآحاد وبعد ركاكة عبارته فيها نظر. أما أوّلاً فلأن ما اختاره من أن الجمع المحلي باللام يفيد مراتب الجمع قول مردود ذكره صاحب المفتاح في تفسير قوله تعالى ﴿رب اني وهن العظم مني﴾ [مريم: ٤] ورده المحققون إذ لا ريب في أنّ قوله تعالى ﴿والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] معناه كل فرد لا كل جمع. وأما ثانياً فلأن ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء زيد في مثل «جاءني الرجال إلا زيداً» لأنه لم يتناوله لفظ الجمع. قال صاحب التلويح: لا يقال المستثنى في مثل «جاءني الرجال إلا زيداً» ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جموع لا آحاد لأنا نقول: الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور إنما هو على الآحاد لا على الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال، فإن قلت فما الجواب عن ذلك الاشكال؟ قلت: الجواب أنّ هذا الجمع المعرف قبل دخول كل ظاهر في الاستغراق فإذا دخل عليه كل صار نصاً لم يختلف فيه هكذا حقق المقام وجانب الأباطيل والأوهام ا هـ. وأقول: قد أطنب مولانا العلامة التفتازاني في تحقيق أن الجمع المعرف يفيد تعلق الحكم بكل فرد فرد لا بكل جماعة بما من ينفه[1] ما تشبع به الكوراني ونظر به في كلام والد المصنف لكنه غير تلك العبارات البالغة إلى النهاية في الفصاحة والجزالة إلى هذه العبارات التي هي في غاية الركة والسماجة المشتملة مع ذلك على ما لا يخفى من الفساد، ونحن لا نخالف في أن الوجه ما حققه المولى التفتازاني مما يردّ ما بنى عليه والد المصنف جواب إشكاله ولا في أن الأوجه في جوابه ما تطفل فيه الكوراني على غيره وتبجح به، لكن مبالغته على والد المصنف مما لا محل لها لأنه إن أراد المبالغة على المبني عليه الجواب فقد سبق والد المصنف إليه غيره من الأكابر، بل سبقه إليه ترجمان القرآن ومالك زمام اللغة حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فإنه روي عنه أن الكتاب أكثر من الكتب، وبينه في الكشاف بما ملخصه أن الحكم في الجمع يتعلق بكل جمع لا بكل فرد بخلاف المفرد كما قاله في المطول، فكيف يصح من عاقل نسبة قول قال به هذا الحبر خصوصاً ولم يقم قاطع على خلافه إلى أنه من الأباطيل والأوهام بل نسبته إلى الأباطيل والأوهام من جملة الأباطيل والأوهام؟ وإن أراد المبالغة على الجواب فلا شبهة في صحته بناء على القول المذكور فكيف تصح نسبته إلى ما ذكر على أنه تعدي

(١) هكذا في النسخ وهي غير ظاهرة فلتحرر.

[الأنبياء: ٣٥] ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ [المؤمنون: ٥٣] (والمعرف المجموع) نحو «كل العبيد جاء» «وكل الدراهم صرف» ومنه ﴿إن كل من في السموات والأرض الا أتى

---

إلى صريح الافتراء ورمي غيره بما فيه هو حيث نسب عبارته إلى الركاكة مع القطع بسلامتها من ذلك وباشتهاره بفصاحة التعبير وجزالته، ومع القطع بأن الركاكة والسماجة غالبة على عبارته هو كما لا خفاء فيه على الناظر فيها، وقد نبهنا عليها في مواضع من كتابنا هذا ولكن كل إناء بالذي فيه ينضح. ثم انظر أين قوله «ورده المحققون» إذ لا ريب في أنّ قوله تعالى ﴿واللّه يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] معناه كل فرد لا كل جمع وما عليه من السماجة والركاكة من قول المطول بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلها مثل المفرد كما ذكره أئمة الأصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به أئمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو ﴿أعلم غيب السموات والأرض﴾ [البقرة: ٣٣] ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا﴾ [البقرة: ٣٤] ﴿واللّه يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] ﴿وما هي من الظالمين ببعيد﴾ [هود: ٨٣] إلى غير ذلك ا هـ. وما عليه من الطلاوة والحلاوة والجزالة، وتأمل ما بينهما من البون البائن وبعده عن الغرض وعدم إحسانه اختصار كلام الأئمة والمحققون لم يردّوه لمجرد هذه الآية، ولا لمجرد أنّ معناها كذا لجواز أن تكون خرجت عن الأصل لدليل. وانظر قوله «وأما ثانياً فلأن ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء في مثل جاء الرجال إلا زيداً لأنه لم يتناوله لفظ الجمع» وما فيه من الفساد والتحريف لكلام الأئمة من حيث لا يدري لأن ما ذكره والد المصنف لا يدل على عدم جواز استثناء زيد في المثال المذكور على الإطلاق، كيف والإجماع على جواز «جاء القوم إلا حماراً» وقد أراد اختصار قول المطول ولهذا أي ولأجل أنّ الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلها صح بلا خلاف نحو «جاء القوم أو العلماء إلا زيداً أو إلا الزيدين» مع امتناع قولك «جاءني كل جماعة من العلماء إلا زيداً» على سبيل الاستثناء المتصل ا هـ. فلم يهتد إلى اختصاره وأبدله بهذه العبارة الفاسدة المعنى مع أنه لم يدر ما في كلام المطول هذا فقد قيل عليه ان المحققين من النحاة جعلوا قوله «له علي عشرة إلا واحداً» وقوله «ضربت زيداً إلا رأسه» من الاستثناء المتصل، وبه يظهر أنه لا يشترط في الاستثناء المتصل كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل يكفي كونه من أجزائه فلا يدل صحة استثناء الواحد عن الجمع المعرف باللام الاستغراقية على إرادة كل واحد واحد، وأن امتناع «جاءني كل جماعة من العلماء إلا زيداً» ممنوع وإلا فلا بد من الفرق بينه وبين المثالين المذكورين إلا أن يفرق بأن الحكم إما بالنظر إلى أجزاء المستثنى منه أو إلى جزئياته، فالاستثناء المتصل في الأول بالنسبة إلى كون المستثنى جزأ وفي الثاني بالنسبة إلى كونه جزئياً فقولك «له علي عشرة» بالنظر إلى الأجزاء فيصح أن يقال إلا واحداً على الاستثناء المتصل، وقولك «جاءني كل جماعة» بالنظر الجزئيات فلا يصح «إلا زيداً» على الاستثناء المتصل لأنّ جزئي الجماعة جماعة واللّه أعلم.

الرحمن عبداً﴾ [مريم: ٩٣] ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾ [مريم: ٩٥] (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف إليه (المفرد المعرف) نحو «كل زيد أو الرجل حسن» أي كل أجزائه (التاسع عشر اللام) الجارة (للتعليل) نحو ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس﴾ [النحل: ٤٤] أي لأجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو «النار للكافرين» (والاختصاص) نحو «الجنة للمؤمنين» (والملك) نحو ﴿لله ما في السموات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٨٤] (والصيرورة أي العاقبة) نحو ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدّوا وحزناً﴾ [القصص: ٨] فهذا عاقبة التقاطهم لا علته إذ هي التبني (والتمليك) نحو «وهبت لزيد ثوباً» أي ملكته اياه (وشبهه) نحو ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾ [النحل: ٧٢] (وتوكيد النفي) نحو ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾ [الأنفال: ٣٣] ﴿لم يكن الله ليغفر لهم﴾ [النساء: ١٣٧] فهي في هذا ونحوه لتوكيد نفي

---

قوله: (لاستغراق أفراد المنكر) فيه أمور: الأوّل أنه شامل للجمع المنكر وقد يدل عليه تمثيل الشارح بقوله تعالى ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ [المؤمنون: ٥٣] والثاني أنّ ظاهره أن استغراق الأفراد مدلول لكل دون المضاف إليه وهو الموافق لما يأتي في مبحث العموم من عد «كل» من صيغ العموم فيكون مدلول المضاف إليه نفس الحقيقة ومدلول «كل» استغراق أفرادها. نعم المناسب لطريق المنطقيين أن يكون الاستغراق مدلولاً للمضاف إليه لأنهم يجعلون كلا لمجرّد التسوير والمحكوم عليه هو المضاف إليه كل * الثالث قال في المغني: فإذا قلت «أكلت كل غيف لزيد» كانت لعموم الأفراد، فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد، ومن هنا وجب في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان ﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ [غافر: ٣٥] بترك تنوين «قلب» تقدير كل بعد «قلب» ليعم أفراد القلوب كما عم كل أجزاء القلب اهـ. وقوله «فإن أضفت الرغيف الخ» أي بأن قلت «أكلت كل رغيف زيد» وقوله «لعموم أجزاء فرد واحد» قد يخالفه ما يأتي من أنّ المفرد المضاف إلى معرفة يفيد العموم فإن قضية ذلك عموم رغيف المضاف إلى زيد في المثال وأن المعنى أكلت كل فرد من أفراد الرغيف المنسوبة إلى زيد، والفرق بين نحو هذا المثال وما في الآية ظاهر لأن القلب فيها لم يضف إلى معرفة حتى يعم فليتأمل. قوله: (في معاني اللام والتمليك) قال الكوراني: والحق أن التمليك داخل في الاختصاص وكذا الملك فتأمل. ثم قال في شبه الملك وهذا أيضاً راجع إلى الاختصاص. وأقول: قد سبقه غيره إلى ذلك لكن الاقتصار على مجرّد دعوى أنّ ذلك هو الحق في مقابلة كلام أئمة العربية وغيرهم مع ظهور المنافاة، لأن من يثبت هذه المعاني للام يجعلها لتلك الخصوصيات بعينها وينقل ذلك عن تتبع اللغة بخلاف من يردها للاختصاص من غير إبداء سند صحيح مما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه. قوله: (وتوكيد النفي) قال في المغني: ووجه التأكيد فيها عند الكوفيين أنّ أصل ما كان ليفعل ما كان يفعل، ثم أدخلت اللام زيادة

الخبر الداخل عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمرة **(والتعدية)** نحو «ما أضرب زيداً لعمرو) ويصير ضرب بقصد التعجب به لازماً يتعدى إلى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام **(والتأكيد)** نحو ﴿إنّ ربك فعال لما يريد﴾ [هود: ١٠٧] والأصل فعال ما يريد **(وبمعنى إلى)** نحو ﴿فسقناه لبلد ميت﴾ [فاطر: ٩] أي إليه **(وعلى)** نحو ﴿يخرون للاذقان سجداً﴾ [الاسراء: ١٠٧] أي عليها **(وفي)** نحو ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ [الأنبياء: ٤٧] أي فيه **(وعند)** نحو ﴿بل كذبوا بالحق لما جاءهم﴾ [ق: ٥] بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري أي عند مجيئه اياهم **(وبعد)** نحو ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الاسراء: ٧٨] أي بعده **(ومن)** نحو «سمعت له صراخاً» أي منه **(وعن)** نحو ﴿وقال الذين كفروا للذين آمنوا لوكان خيراً ما سبقونا إليه﴾ [الاحقاف: ١١] أي عنهم وفي حقهم وإلا بأن كانت للتبليغ لقيل ما سبقتمونا وضمير كان وإليه للإيمان أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾ [الطلاق: ٧] وغير العاملة كلام الابتداء نحو ﴿لانتم أشد رهبة﴾ [الحشر: ١٣] **(العشرون لولا حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه)** نحو «لولا زيد ـ أي موجود ـ لأهنتك» امتنعت الإهانة

---

لتقوية النفي كما أدخلت الباء في «ما زيد بقائم» لذلك فعندهم أنها حرف زائد مؤكد غير جار ولكنه ناصب، ولو كان جاراً لم يتعلق عندهم بشيء لزيادته فكيف وهو غير جار. ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان قاصداً للفعل ونفي قصد الفعل أبلغ من نفيه، وعلى هذا فهي عندهم حرف جر متعدٍ متعلق بخبر «كان» المحذوف وأن النصب بأن مضمرة وجوباً ا هـ. وبه يعلم أنّ كونها لتأكيد النفي ثابت على المذهبين وعلى زيادة اللام وعدم زيادتها لكن قد يقال قضية توجيه التأكيد عند البصريين أن المقيد له تقدير القصد دون اللام.

قوله: **(والتأكيد)** أي أعم من تأكيد المعنى ومن تأكيد العامل بمعنى تقويته كما يستفاد من كلام المغني المنقول في حاشية الكمال وغيرها. وقوله فيه في «يا بؤس للحرب» والأصل يا بؤس الحرب فأقحمت اللام تقوية للاختصاص، وقوله «ومنها اللام المسماة لام التقوية» وهي المزيدة لتقوية عامل ضعف فليتأمل قوله: **(في لولا)** معناه في الجملة الاسمية أي معها ففي للمصاحبة أو التقدير في حال دخول الجملة الاسمية أي دخوله عليها ومعلوم أنه إذا دخل على الاسمية احتاج لجملة أخرى بعدها هي الجواب. والحاصل أنه تقرر في العربية أنه تارة يدخل على الجملة الاسمية فتحتاج إلى أخرى بعدها، وتارة يدخل على الجملة الفعلية وأن له مع كل معنى فبين المصنف معناه ولم يتعرّض لتفصيل دخوله واستعماله فكأنه قال: إذا وجد دخوله على الاسمية المبين في النحو فمعناه كذا، وإذا وجد دخوله على الفعلية المبين فيه أيضاً فمعناه كذا.
قوله: **(أي موجود)** قال شيخنا العلامة: إشارة إلى تقدير الوجود الذي أضافه المتن إلى شرط لولا فزيد هو ذو الوجود فهو الشرط وقد زاده تنصيصاً بقوله «فزيد الشرط». وقد يقال الشرط

........................................................................................................

هو الجملة ومعنى وجودها حصول مضمونها، سواء كان الخبر فيها كوناً مطلقاً كما مثل أو خاصاً كقولك «لولا زيد أمس هلك الناس». وما قاله الشارح إن صح فإنما هو في الكون العام الذي أوجبه الجمهور دون الخاص الذي جوّزه محققو المتأخرين وعبارة المغني لربط امتناع الثانية بوجود الأولى وهو نص فيما قلناه اهـ. وأقول: في قوله «إن صح» إشارة إلى التوقف فيما قاله الشارح ولا وجه للتوقف في صحته لا بحسب المعنى ولا بحسب اللفظ. أما الأول فلأن حاصل كلامه ان وجود المبتدأ في الجملة الأولى سبب لامتناع الجملة الثانية ولا شبهة في صحة ذلك، بل ولا في أنه المراد من هذا التركيب لأنا نقطع بأن القائل «لولا زيد هلك عمرو» إنما أراد أنّ امتناع هلاك عمرو بسبب وجود زيد وأنه لم يلاحظ قط أنّ سبب الامتناع تحقق ثبوت الوجود لزيد وإن صح من جهة المعنى أيضاً. وأما الثاني فلأن غاية ما يستغرب من كلامه إطلاق لفظ الشرط على المفرد الذي هو زيد ولا إشكال في ذلك بوجه حيث كانت التسمية هنا بالشرط، والجواب من الاصطلاحيات التي اشتهر أنه لا مشاحة فيها فأي مانع من الاصطلاح على تسمية المبتدأ وحده كزيد في المثال بالشرط، وأي محذور في ذلك كما في سائر الاصطلاحيات؟ ومن الواضح أنّ حقيقة الشرطية غير مرادة بل ولا متصوّرة هنا إذ مضمون الجملة الأولى لا يترتب عليه مضمون الثانية كما هو مقتضى الشرطية، بل إنما يترتب عليه انتفاء مضمون الثانية مع أن الاسمية لا تكون شرطاً إلا في باب «إذا» على قول، فظهر أن التسمية بالشرط هنا ليس إلا مجرّد اصطلاح، وحيتئذ فلا شبهة لعاقل في صحة الاصطلاح على تسمية المفرد ذلك، فالتوقف فيها لا منشأ له إلا التعصب الذي لا يلتفت إليه على أن الشارح لم ينفرد بذلك بل ذكره غيره أيضاً، ولهذا لما قال صاحب اللباب والأخيران أي «لولا» و«لوما» يكونان أيضاً لامتناع الثاني أي وهو جوابهما لوجود الأوّل اهـ. فسر شارحه السيد الأولى بقوله «وهو المبتدأ الواقع بعدهما» اهـ.

وأما قوله «فإنما هو في الكون العام الذي أوجبه الجمهور» فجوابه أنه لا محذور بوجه يلحق أحداً في متابعة الجمهور خصوصاً في أمر نقلي استنباطي لم يأت الشيخ بقاطع على رد مذهبهم فيه. وأما قوله «وعبارة المغني» إلى قوله «وهو نص فيما قلناه» فجوابه أنه لم يقم برهان نقلي أو عقلي على أنه يمتنع على الأئمة مخالفة نص المغني وخصوصاً فيما يرجع لمجرّد الاصطلاح كما فيما نحن فيه مع أن الاعتراض عليه بمجرّد مخالفته عبارة المغني مع القطع بأنه اطلع عليها ولم يبال بقصد مخالفتها مما لا ينبغي صدوره عن عاقل. وإنما الذي ينبغي هو التماس بيان الحامل للشارح على العدول عنها، ويمكن أن يكون من أسباب العدول عنها أنه يلزم عليها الاستدراك باعتبار ما لا حاجة إلى اعتباره وذلك للقطع بأنه يكفي في نحو «لولا زيد لأهنتك» انتفاء الإهانة لوجود زيد كما هو حاصل ما قاله الشارح، ولا حاجة فيه إلى اعتبار حصول ذلك الوجود في ذلك الانتفاء كما هو حاصل كلام المغني لأنّ مضمون الجملة الأولى وجود زيد وقد

لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوماً (**وفي المضارعة التحضيض**) أي الطلب الحثيث نحو ﴿لولا تستغفرون الله﴾ [النمل: ٤٦] أي استغفروه ولا بد (**والماضية التوبيخ**) نحو ﴿لولا جاؤوا عليه بأربعة شهداء﴾ ويخهم الله على عدم المجيء بالشهداء بما قالوه من الافك وهو في الحقيقة محل التوبيخ (**قيل وترد للنفي**) كآية ﴿فلولا كانت قرية آمنت﴾ [يونس: ٩٨] أي فما آمنت قرية أي أهلها عند مجيء العذاب ﴿فنفعها إيمانها إلا قوم يونس﴾ [يونس: ٩٨] والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا هي في الآية للتوبيخ على ترك الإيمان قبل مجيء العذاب وكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيئه فنفعها إيمانها، والاستثناء حينئذ منقطع فـ«إلا» فيه بمعنى «لكن» (**الحادي والعشرون لو شرط للماضي**) نحو «لو جاء زيد لأكرمته» (**ويقل للمستقبل**) نحو «أكرم زيداً ولو أساء» أي «وإن» وعلى الأوّل الكثير (**قال سيبويه**) هي (**حرف لما كان سيقع لوقوع غيره**) أي الشرط فقوله سيقع ظاهر في أنه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع (**وقال غيره**) ومشى عليه المعربون (**حرف امتناع لامتناع**)

---

أضاف إليها الوجود حيث قال بوجود الأولى، فيكون السبب في انتفاء الثانية وجود مضمون الأولى ومضمونها وجود زيد فيكون السبب في الانتفاء وجود وجود زيد، فيكون اعتبار هذا الوجود المضاف إلى الأولى مما لا حاجة إليه لكفاية اعتبار وجود زيد كما تبين، فيلزم الاستدراك واعتبار ما لا حاجة إليه في الاعتبار على أنا لا نسلم أنّ عبارة المغني نص فيما قاله لأن قوله «بوجود الأولى» يجوز جوازاً قريباً أن يكون معناه بالوجود الكائن في الأولى وهو وجود المبتدإ، ويؤيدِ تأييداً قوياً أنّ شارح اللباب السيد لما فسر الأوّل في قوله «لامتناع الثاني لوجود الأوّل» بقوله «وهو المبتدإ الواقع بعدهما» أي بعد «لولا» و«لوما» قال ما نصه: وحاصل معناهما ارتباط الجملتين على معنى أن الثانية امتنع مضمونها لحصول مضمون الأولى اهـ فليتأمل.

قوله: (**لو شرط**) أي أداة شرط وعبارة التلخيص: و«لو» للشرط في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط اهـ. وقوله «للشرط» قال السعد: أي لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضاً في الماضي اهـ. وقوله «في الماضي» متعلق بـ «حصول» لا بـ «فرضاً» وقوله «مع القطع» بانتفاء الشرط. قال السعد: فيلزم انتفاء الجزاء اهـ. أي فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم. قوله: (**لما كان سيقع الخ**) أي للدلالة على أن الشيء كان يقع في الماضي لوقوع غيره فيه أي كان في الماضي بحيث لو وقع غيره في الماضي وقع هو فيه قوله: (**حرف امتناع لامتناع**) أي حرف دال على امتناع الثاني لامتناع الأوّل وهذه العبارة يحتمل أن المراد أنها تدل على امتناع الثاني بامتناع الأوّل بطريق الاستدلال بامتناع الأوّل على امتناع الثاني وهو ما فهمه ابن الحاجب واعترضه، ويحتمل أن المراد أنها تدل على امتناع الثاني لامتناع الأوّل بمعنى أنها تدل على أنّ علة امتناع الثاني في الخارج هي انتفاء الأوّل وهو ما قال السعد أنه المراد ورد به اعتراض ابن الحاجب. وحاصله كما قاله السيرامي أنها تستعمل في شرط لم يبق من الأمور التي يتوقف عليها

أي امتناع الجواب لامتناع الشرط، وكلام سيبويه السابق ظاهر في هذا أيضاً فإن انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر في أنه لانتفاء الشرط ومرادهم أنّ انتفاء الشرط والجواب هو الأصل فلا ينافيه ما سيأتي في أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (**وقال الشلوبين**) هو (**لمجرّد الربط**) للجواب بالشرط كان واستفادة ما ذكر من انتفائهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (**والصحيح**) في مفاده نظراً إلى ما ذكر من القسمين (**وفاقاً للشيخ الإمام**) والد المصنف (**امتناع ما يليه**) مثبتاً كان أو منفياً (**واستلزامه**) أي ما يليه (**لتاليه**) مثبتاً كان أو منفياً فالأقسام أربعة (**ثم ينتفي التالي**) أيضاً (**إن ناسب**) المقدم بأن لزمه عقلاً أو عادة أو شرعاً (**ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما آلهة**

---

وجود الجزاء إلا هو، فيكون انتفاء الجزاء في الخارج معللاً بانتفاء لشرط فسببيته من حيث الخارج لا من حيث العلم. قوله: (**ومرادهم الخ**) قال شيخ الإسلام: أشار به إلى أنّ هذا القول صحيح نظراً للأصل فلا ينافيه ما خرج عنه مما قاله أي فتضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الأمرين منتقد مع أنّ في لفظ ما صححه تفكيكاً إذ قوله امتناع ما يليه إنما يكون باعتبار «لو» قوله «واستلزامه لتاليه» إنما يكون بدونه اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب عن الانتقاد المذكور بأن المصنف لم يرد بتضعيف هذا القول أنه خطأ مطلقاً بل أنّ ما ذكره أولى منه لعدم خروج شيء عنه وعدم الاحتياج إلى النظر في تصحيحه إلى الأصل وعن التفكيك المذكور بمنعه، بل يجوز أن يكون الاستلزام باعتبار «لو» أيضاً بناء على أنها وضعت للدخول على ما يكون مستلزماً لما بعده، أو سبباً فيه ولو بالجعل ولو سلم فلها دلالة على الاستلزام. قوله: (**والصحيح وفاقاً للشيخ الإمام امتناع ما يليه**) أي الصحيح أنّ مدلولها امتناع ما يليه لأن الصحيح صفة للقول والقول هو أنّ مدلولها الامتناع لا نفس الامتناع واستلزامه لتاليه الخ. قال الكوراني: واختيار المصنف وفاقاً لوالده أنها لامتناع الشرط واستلزام التالي سواء كان التالي مثبتاً أو منفياً، ثم ينتفي التالي إن كان بين التالي والمقدّم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدّم خلف مما صدقات التالي ليحصل التالي في ضمنه نحو «لو كان إنساناً لكان حيواناً» إذ لا يلزم من انتفاء الإنسان انتفاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان بخلاف ما إذا لم يكن له خلف نحو ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ونحن نقول في هذا المختار نظر من وجوه: الأوّل أنه لا يمكن وضع «لو» لما ذكره لأنها إذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه للجزاء لأنك إذا قلت «لو جئتني لأكرمتك» فدلت على امتناع المجيء وإذا كان المجيء ممتنع الوجود فكيف يستلزم وجوده وجود الجزاء الثاني. قوله «ثم ينتفي التالي إن كان بينه وبين المقدّم مناسبة» غير سديد لأنه جعل وجود الشرط ملزوم الجزاء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وإن كان اللازم عقلياً، فكيف بالمناسبة المذكورة.

فإن قلت: قال المصنف إنّ انتفاء التالي يكون لازماً إذا لم يوجد خلف المقدّم. قلت:

إلا الله) أي غيره (لفسدتا) أي السموات والأرض ففسادهما أي خروجهما عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الإله للزومه على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التمانع في الشيء وعدم الاتفاق عليه.

---

وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة والاستدلال بها، ألا ترى أن المنطقيين أجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء المقدم على انتفاء التالي لأنها موضوعة لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء مع عدم دلالته على ثبوت الجزاء وانتفائه، وترتب انتفاء الجزاء ناشئاً من المناسبة المذكورة يكون مخالفاً لإجماع أهل العربية لإجماعهم على أنها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط، فامتناع الشرط علة لامتناع الجزاء وأهل المنطق كلهم مطبقون على أنها لانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء أي انتفاء الجزاء علة لانتفاء الشرط لأن ما اختاره لا يوافق شيئاً من المذهبين. الرابع لا ريب عند من يعتد به أن لو وضعت لتعليق أمر بآخر مع الجزم بانتفاء المعلق عليه في الماضي قطعاً فيلزم انتفاء المعلق أيضاً، وعلى ما اختاروه لا تعليق إذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء، وأما الانتفاء المذكور إنما حصل من المناسبة فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل اهـ. ما رأيته في النسخة الواقعة لي وفيه سقم لا يخفى فإنه لم يتحرّر منها ثالث الأنظار كما ترى فلنتكلم على ما يتحرّر منها ويقاس به غيره فإن الأمثال يستدل ببعضها على بعض فنقول: إذا أحسنت التأمل في هذه الأنظار مع تأمل معنى الكلام وجدتها مجرّد خيالات وأوهام لا منشأ لها إلا الأغلاط الفاحشة وعدم الإحاطة بحاصل المقام. فأما قوله الأوّل أنه لا يمكن أن يكون وضع «لو» لما ذكره فهو دعوى باطلة يتضح بطلانها من اتضاح بطلان ما احتج به عليها من قوله «لأنها إذا وضعت لامتناع الشرط الخ» لأن الشجرة تنبئ عن الثمرة لكن هذا الدليل مع بطلانه لا يخلو عن اضطراب لأن قوله لأنها إذا وضعت لامتناع الشرط» لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه للجزاء، ظاهر كما ترى في أنّ حاصل هذا الدليل أن وضعها لامتناع الشرط ينافي دلالتها على استلزام الشرط للجزاء فلا يمكن أن تكون موضوعة لذلك الامتناع مع دلالتها على ذلك الاستلزام. وقوله «لأنك إذا قلت لو جئتني أكرمتك الخ» ظاهر كما ترى في أنّ حاصله أن دلالتها على ذلك الامتناع ينافي نفس ذلك الاستلزام، وعلى التقديرين فبطلان هذا الدليل في غاية الظهور لوضوح بطلان المنافاة التي ادّعاها عليهما.

أما على الأوّل فلأن غاية ما يلزم منه دلالتها على ذلك الامتناع وعلى ذلك الاستلزام وهذه الدلالة لا محذور فيها بوجه لأن غاية ما يترتب عليها تحقق مدلولها الذي هو ذلك الامتناع الامتناع بأن يتحقق امتناع الشرط أي انتفاؤه، وذلك الاستلزام بأن يكون الشرط بحيث لو وجد وجد الجزاء لأن معنى استلزام شيء آخر عدم انفكاك الآخر عن ذلك الشيء إذا وجد وهذا صادق حال انتفاء ذلك الشيء الذي هو الملزوم، ألا ترى أنّ طلوع الشمس يتصف حال عدمه

...................................................................

بأنه مستلزم لوجود النهار بمعنى أنّ وجود النهار لا ينفك عن وجوده، ولعمر الله إنّ هذا مما لا شبهة فيه لمن تصوّر معنى الاستلزام. وأما على الثاني فلأن غاية ما يلزم منه دلالتها على امتناع الشرط مع كون الشرط في نفسه مستلزماً للجزاء، ولا محذور في ذلك بوجه لأن غاية الأمر أنه إذا تحقق مدلولها اتصف الشرط بالانتفاء وعدم الوجود وبكونه بحيث لو وجد وجد الجزاء كما هو معنى الاستلزام، ولا إشكال في صحة اتصافه بهذين الأمرين، ألا ترى إلى صحة الشرطية في نحو قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وقولك مشيراً إلى حجر مثلاً لو كان هذا إنساناً كان حيواناً مع اتصاف الشرط في الأوّل وهو تعدد الآلهة بالامتناع أي الانتفاء المفهوم من «لو» الصادق بالاستحالة وباستلزامه هو لفساد السموات والأرض، وفي الثاني وهو كونه إنساناً بالامتناع أي الانتفاء وباستلزامه لكونه حيواناً كما ينص على ذلك كلامهم كما هو معلوم لمن له أدنى خبرة به. فإن كان حاصل هذا الوجه أن الشيء حال عدمه لا يمكن أن يتصف باستلزامه لغيره فقد ظهر بطلانه بما لا مزيد عليه، ومن هنا ينظر في قول شيخ الإسلام ما نصه: مع أنّ في لفظ ما صححه أي المصنف تفكيكاً إذ قوله امتناع ما يليه إنما يكون باعتبار «لو» وقوله واستلزامه لتاليه إنما يكون بدونه اهـ. وفي قول شيخنا الشهاب قوله «واستلزامه لتاليه» أي مع قطع النظر عما اقتضته «لو» من امتناع ما يليه، فإذا دخلت على شيء كانت مقتضية لامتناع ما يليها وكان ما يليها بدون امتناعه المفاد بلو مستلزماً لتاليه فإن المتبادر من عبارتهما كما ترى إرادتهما حاصل هذا الوجه، فإن أرادا شيئاً آخر فليبين لنتكلم عليه. وإن كان حاصله أن المراد هنا بالامتناع هو الاستحالة واستحالة الشيء تنافي استلزامه لغيره فهو غلط فاحش. أما أوّلاً فكون المراد بالامتناع الاستحالة ينافي نحو مثال «لو لم يخف الله لم يعصه» إذ الشرط فيه لا استحالة فيه إذ ثبوت عدم الخوف المذكور ممكن قطعاً، فليس المراد بالامتناع هنا إلا مجرد الانتفاء أعم من أن يصحبه استحالة أولاً كما سبقت الإشارة إليه.

وأما ثانياً فلو سلمنا أن المراد به الاستحالة لكن استحالة الشيء لا تنافي اتصافه بالاستلزام لغيره كما هو ظاهر من التمثيل بنحو ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله﴾ ويكفيك شاهداً على ذلك ما اشتهر وشاع فيما بينهم من قولهم إن استحالة الملزوم تدل على استحالة اللازم إذ فيه غاية التصريح بأن استحالة الشيء لا تنافي أن يكون ملزوماً لشيء آخر، وما قرروه في صفات الله السلبية نحو «أنه تعالى ليس بجسم الخ» واحتجاجهم عليها باستلزام تلك المنفيات لتلك اللوازم الباطلة، ففيه غاية التصريح أيضاً بأن كونه جسماً الخ مع استحالته مستلزم للمحالات التي بينوها. وإن كان حاصله أنّ كلام المصنف يقتضي ثبوت الجزاء مع امتناع الشرط مع عدم إمكان ذلك فبطلان هذا أظهر من أن يحتاج للتنبيه عليه إذ ليس في عبارة المصنف ما يدل على ذلك، بل ولا يحتمله بوجه إذ حاصلها كما هو جليّ أن القول الصحيح هو أنّ مدلولها امتناع الشرط أي انتفاؤه وكون ذلك الشرط المنفي ملزوماً للجزاء، وليس في هذا دلالة ولا احتمال لثبوت

الجزاء مع انتفاء الشرط. وأما قوله الثاني قوله «ثم ينتفي التالي إن كان بينه وبين المقدم مناسبة» غير سديد فيتضح بطلانه من إيضاح بطلان ما استدل به عليه من قوله «لأنه جعل وجود الشرط ملزوم الجزاء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم» أي لجواز كون اللازم أعم. ووجه بطلان هذا الدليل في غاية الظهور وذلك لأن المصنف لم يحكم بأن مجرد انتفاء الملزوم يدل على انتفاء اللازم حتى يورد عليه أنه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فلا يدل انتفاء الملزوم على انتفاء اللازم، وإنما حكم بأن انتفاء الملزوم إذا لم يخلف ذلك الملزوم غيره في الاستلزام بأن انحصرت الملزومية فيه يدل على انتفاء اللازم لأنه قال «ثم ينتفي التالي» أي الذي هو اللازم إن ناسب المقدم أي لزمه ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزامه لذلك التالي ولا شبهة في صحة ذلك حينئذ لأنه إذا لم يخلف المقدم غيره كان لازمه لازماً مساوياً إذ لا ملزوم له إلا ذلك الملزوم المعين، ولا شبهة لعاقل في أنّ انتفاء الملزوم المساوي يستلزم انتفاء اللازم المساوي فلا منشأ لهذا الإيراد إلا الغفلة وعدم التأمل.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

فتفطن لذلك. وأما قوله «فكيف بالمناسبة المذكورة» فقضيته أن المراد بالمناسبة غير اللزوم العقلي وهو خطأ، بل المراد بها اللزوم مطلقاً عقلياً أو غيره، وما أغفله عن قول المحلي تفسيراً لقول المصنف ناسب المقدم ما نصه: بأن لزمه عقلاً أو عادة أو شرعاً. وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت: وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة فقد ظهر فساده مما قررناه، وذلك لأن عدم الخلف يقتضي المساواة بين اللازم والملزوم لأنه إذا انحصرت الملزومية فيه فقد ساواه اللازم، ومن البديهي أنهما إذا تساويا دل انتفاء الملزوم على انتفاء اللازم لأنه يلزم حينئذ من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فدعواه عدم المدخلية غلط صريح. فإن أراد أن وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة لفظة «لو» قلنا: المصنف لم ينسب الدلالة على انتفاء التالي لـ«لو» بل المفهوم من كلامه أن الدال على ذلك هو مجموع انتفاء المقدم المدلول للو وعدم خلف للمقدم كما يصرح به قوله «ثم ينتفي التالي الخ» دون أن يقول «لم تدل لو على انتفاء التالي الخ» مثلاً فتفطن لذلك. وأما استدلاله على هذا الجواب الباطل بقوله «ألا ترى أن المنطقيين الخ» فهو حقيق بإنشاد قول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

لأن كلام المنطقيين المذكور في مجرد انتفاء المقدم ووجه عدم جواز الاستدلال المذكور حينئذ احتمال وجود الخلف وكلام المصنف في مجموع انتفاء المقدم مع عدم الخلف ولا شبهة في أن مجموعهما يدل على انتفاء التالي كما تبين بما لا مزيد عليه فأين أحدهما من الآخر. وأما ما ذكره بعد ذلك إلى الرابع ففيه سقم في هذه النسخة التي سقتها لا يخفى عليك، وكان وجه هذا

............................................................................................

النظر الثالث المقصود بهذا الكلام ما ذكره بقوله «وترتب انتفاء الجزاء ناشئاً من المناسبة المذكورة الخ» وحاصله أنه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة وهذا مخالف لإجماع أهل العربية على أنه لامتناع الشرط كما أن ما ذكره مخالف لإطباق أهل المنطق على أنها لانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء، فإن كان هذا هو وجه هذا النظر كما هو ظاهر هذه العبارة فلا منشأ له إلا عدم التأمل، أما بالنسبة لدعوى مخالفته لإطباق أهل المنطق على ما ذكر فلأن ما ذكره أهل المنطق استعمال آخر للو غير ما كلام النحويين فيه كما بينه الأئمة كالعلامة السعد التفتازاني وغيره، فلا يضر مخالفة ما ذكره المصنف له. وأما دعوى مخالفته لما ذكره أهل العربية المذكور فأما أولاً فالمصنف في هذا الكتاب تبعاً لوالده، قد رد ما قالوه كما أوضحه في غير هذا الكتاب وعدل عنه إلى ما نقله هنا عن والده، فلا وجه مع ذلك للاعتراض عليه بمجرد أنه مخالف لما ذكره أهل العربية إذ لا يسوغ لعاقل أن يعترض على من رد قول غيره وصحح خلافه بمجرد أنه مخالف لقول الغير المذكور كما لا يخفى. فإن كان وجه الاعتراض أنهم أجمعوا على ما ذكر ومخالفة ما أجمعوا عليه ممتنعة، فجوابه منع كونهم أجمعوا على ذلك ثم منع أنه يمتنع مخالفة إجماعهم، ومن تأمل طريقة ابن مالك والرضي ونحوهما حيث خالفوا النحاة في مواضع بل صرح الرضي في غير موضع بأن مذهب النحاة كذا وأنه هو يقول كذا علم أنهم يجوزون مخالفة إجماعهم لمن له أهلية تتبع اللغة والتأمل في أساليبها كوالد المصنف الذي اعترفوا ببلوغه رتبة الاجتهاد المطلق وإن صرّح بعضهم بامتناع خرق إجماعهم. وأما ثانياً فلا نسلم أنه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة كما توهمه الكوراني، بل إنما جعله بسبب انتفاء الشرط مع عدم ما يخلفه في الاستلزام كما يصرح بذلك قوله «والصحيح امتناع ما يليه» مع قوله ثم أي بعد أن أفادت امتناع ما يليه ينتفي التالي إن ناسب المقدم أي لزمه كما هو الفرض ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزام التالي أي لأجل انتفاء المقدم مع انتفاء ما يخلفه في الاستلزام، فقد وافق النحويين في أن انتفاء الجزاء بسبب انتفاء الشرط. غاية الأمر أنه بين أن مجرد انتفاء الشرط لا يكفي في سببية انتفاء الجزاء بل لا بد معه من انتفاء ما يخلف الشرط أيضاً أخذاً من مواضع لا تحصى يثبت فيها الجزاء مع انتفاء الشرط لأجل وجود ما خلف الشرط في الاستلزام.

فالحاصل أنه وافق النحويين وزاد قيداً لم يصرحوا بنفيه، وقد دل الدليل والتتبع على اعتباره ومثل ذلك مما لا غبار عليه عند من ألقى السمع وهو شهيد. نعم قول المصنف «إن ناسب المقدم» قد يقال لا حاجة إليه لأنه لا يكون إلا مناسباً لأن المراد بمناسبته لزومه كما تقدم، وهذا اللزوم ثابت له مطلقاً وقد استفيد من قوله «واستلزامه لتاليه» فإنه إذا كان مدلوله استلزام المقدم للتالي لزم أن التالي لا يكون إلا لازماً، وإن كان لزومه له تارة باعتبار نفسه وأخرى باعتبار ما تضمنه كما بينه شيخنا العلامة في حواشيه فليتأمل. وأما قوله الرابع «لا ريب عند من يعتد به» إلى قوله «وعلى ما اختاره لا تعليق إذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الخ ففساده

واضح. أما قوله «وعلى ما اختاره لا تعليق إذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء» فهو أدل دليل على عدم فهمه المتن وذلك من العظائم إذ كيف يتصدى إنسان لشرح هذا الكتاب وللرد على مصنفه وشراحه قبل أن يفهم معانيه، وذلك لأنه توهم أن قول المصنف «امتناع ما يليه الخ» هو تمام هذا القول الذي اختاره في هذا الكتاب تبعاً لوالده وليس كذلك، بل من جملة هذا القول التعليق في الماضي الذي أفاده قول المصنف «لو» شرط للماضي لأن قوله «قال سيبويه» إلى آخر الأقوال التي حكاها واختار منها ثالثها متفرعة على قوله شرط للماضي، فكونها شرطاً للماضي قدر متفق عليه بين الأقوال الثلاثة، واختلاف الأقوال إنما هو في الزيادة على ذلك كما أشار إلى ذلك الشارح العلامة المحقق المحلي بقوله «وعلى الأول الكثير قال سيبويه الخ» فأفاد أن الأقوال الثلاثة مشتركة في القول بكونها شرطاً للماضي واختلافها فيما زاد على ذلك، وبهذا يظهر سقوط اعتراضه بأنها موضوعة للتعليق وعلى ما اختاره المصنف لا تعليق وأنه لا منشأ لهذا الاعتراض إلا عدم فهم المتن وذلك لما تبين من اعتبار التعليق على مختار المصنف أيضاً فتدبر. وأما قوله «وأما الانتفاء المذكور إنما حصل من المناسبة» فهو ممنوع لما بيناه فيما سبق أن انتفاء الجزاء متسبب على مختار المصنف عن انتفاء الشرط مع انتفاء خلفه وكان منشأ هذا الاعتراض توهمه أن قول المصنف إن ناسب شرط في انتفاء التالي وليس كذلك، وإنما ذكره زيادة إيضاح في تصدير المسألة باللزوم بين الشرط والجزاء وإلا فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل انتهى.

هذا واعلم أن المصنف في منع الموانع رجع عن اختيار هذا القول إلى القول الأول وأطال الكلام جداً في ذلك بما من جملته قوله فيه، وذهب قوم إلى أنها حرف امتناع لامتناع وهي عبارة المعربين، وردها جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو العباس القرافي والشيخ الإمام الوالد وغيرهما قال الوالد رحمه الله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقاً منقوضة بما لا قبل به، ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ [لقمان: ٢٧] قالوا: فلو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نفاد الكلمات مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاماً يكتب الكلمات، وكون البحر الأعظم بمنزلة الدواة، وكون السبعة الأبحر مملوءة مداداً وهي تمد ذلك البحر. وقول عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه. قالوا: فيلزم ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف وهو عكس المراد. ثم قال بعدما أطال: واعلم أنا كتبنا هذا ونحو نوافق الوالد إذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح، وأما الذي أراه الآن وادعى ارتداد عبارة سيبويه إليه واطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين. وأما قول الوالد إنه منقوض بما لا قبل به مما لا يظهر لي إلى أن قال: فأقول مدلول «لو» الشرطية امتناع التالي لامتناع المقدم مطلقاً، وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأنّ جهنم﴾

[السجدة: ١٣] فالمعنى والله أعلم ولكن حق القول فلم أشأ أو لم شأ فحق القول ولو أراكهم كثيراً لفشلتم ولتنازعتم في الأمر ولكن الله سلم أي فلم يريكموهم كذلك. وأطال في ذكر الأمثلة وفي تقريرها إلى أن قال: فهذه الأماكن وأمثالها صريحة في أنها للامتناع لأنها عقبت بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى فهي بمنزلة ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ [الأنفال: ١٧] فإذا كانت دالة على الامتناع ويصح تعقيبها بحرف الاستدراك دل على أن ذلك عام في جميع مواردها وإلا يلزم الاشتراك وعدم صحة تعقيبها بالاستدراك، وذلك هو ظاهر أو صريح كلام سيبويه فلم يخرج عنه وقول الشيخ الإمام إن ذلك منتقض بما لا قيل به نقول عليه لا نراه منتقضاً بشيء.

وقوله قد قال تعالى ﴿ولو أن ما في الأرض﴾ [لقمان: ٢٧] الآية، وقال عمر لو لم يخف الأثر. وقال النبي ﷺ: «لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت لي» قلنا: يمكن رد ذلك كله إلى الامتناع ونحن نوضح لك هذا قائلين، إذا قلنا «امتنع طلوع الشمس لوجود الليل» فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأساً بل انتفاؤه لوجود الليل وفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق فإن الأول أخص من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام. فإذا قلنا «لو» حرف امتناع لامتناع كان المعنى به أن التالي يمتنع امتناعاً مضافاً إلى امتناع المقدم وليس المعنى به أنه يمتنع مطلقاً ثم قال: إذا عرفت هذا فنقول: قد يؤتى بـ «لو» مسلطة على ما يحسب العقل كونه إذا وجد مقتضياً لوجود شيء آخر مراداً بها أن ذلك لا يلزم تحقيقاً لاستحالة وجود ذلك الشيء الآخر الذي ظن أنه يوجد عند وجود ما يحسبه العقل مقتضياً كما تقول لعابد الشمس «لو عبدتها ألف سنة ما أغنت عنك من الله شيئاً» فإن مرادك أن عبادتها ألف سنة لا تغني وفي الحقيقة الازدياد من عبادتها ازدياد من عدم الإغناء ولكن لما كان الكلام خطاباً لمن يعتقدها مغنية حسن إخراجه في هذا القالب. وكذلك تقول للسائل إذا أحكمت أمر منعه «لو تضرعت إلي بألف شفيع ما قضيت لك سؤالاً» وكذلك إذا جاء بصيغة «أن» الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعترفين بمفهوم الشرط كما في قوله تعالى ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ [التوبة: ٨٠] لأن المراد قطع الإياس. فالإتيان بصيغة «لو» فيما ضربناه مثلاً لتحقيق الامتناع لا لمقابله إذا فهمت هذا جئنا بك إلى ما أورده نقضاً قولهم يلزم نفاد الكلمات عند انتفاء كون ما في الأرض من شجرة أقلاماً وهو الواقع، فيلزم النفاد وهو مستحيل. جوابه أن عدم النفاد إنما يلزم انتفائه لو كان المقدم مما لا يتصور العقل أنه مقتض للانتفاء، أما إذا كان مما قد يتصوره العقل مقتضياً فأن لا يلزم عند انتفائه أولى وأحرى، وهذا لأن الحكم إذا كان لا يوجد مع وجود المقتضي فأن لا يوجد عند انتفائه أولى. فمعنى «لو» في الآية أنه لو وجد المقتضي لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد؟ وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لامتناع وجود الحكم بلا مقتض. فالحاصل أن ثم أمرين: أحدهما امتناع الحكم لامتناع المقتضى وهو مقرر في بداية

العقول، وثانيهما وجوده عند وجوده وهو الذي أتت «لو» للتنبيه على انتفائه مبالغة في الامتناع، فلولا تمكنها في الدلالة على الامتناع مطلقاً لما أتى بها، فمن زعم أنها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها فإنها إنما تأتي بـ«لو» هنا للمبالغة في الدلالة على الانتفاء لما لـ«لو» من التمكن في الامتناع، وأنت إذا فهمت ما ألقيت إليك في الآية من المعنى نقلته إلى الأثر وغيره فنقول: لو لم يخف صهيب لم يعص لما عنده من إجلال الله تعالى المانع من وقوع المعصية، فكيف إذا خاف فإنه إذا خاف يجتمع مانعان الإجلال والخشية، وإذا لم يخف يكون المانع واحداً وهو الإجلال، فالمعصية منتفية على التقديرين وجيء بـ«لو» تنبيهاً على الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع، وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الإمام ومن معه إليها لولا تصريحهم بأنها تدل على خلاف الامتناع في مثل ما ذكرناه. انتهى كلام المصنف فليتأمل فيه.

وأقول: ما ذهب إليه الشيخ الإمام وتبعه عليه في جمع الجوامع لعله مبني على أنه فهم من قولهم في «لو» أنها لامتناع الجواب لامتناع الشرط ما فهمه منه ابن الحاجب من أن معناه أنه يستدل بامتناع الشرط على امتناع الجواب، ثم اعترض عليه بأن الشرط مسبب والجواب مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز أن يكون للشيء أسباب متعددة قال: بل الأمر بالعكس أي أنها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لأن انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه بدليل قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فإنه إنما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس. واستحسن غيره ذلك وعبر في توجيهه بأن الشرط ملزوم والجواب لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز أن يكون اللازم أعم، ومما يدل على أن الشيخ الإمام فهم ذلك قوله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقاً منقوضة بما لا قيل به، ولما فهم ذلك ورأى انتقاضه بما ذكره ضم إلى امتناع الشرط أن لا يخلفه غيره فجعل الدال على الامتناع مجموع انتفاء الشرط وانتفاء خلفه كما أشرنا إليه في الكلام مع الكوراني كما تقدم، وحينئذ يرد عليه ما بسط المولى سعد الدين في مطوله ومختصره الرد به على ابن الحاجب من أنه ليس المعنى ما فهمه بل إنها للدلالة على أن انتفاء الجواب في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الشرط. وحاصله كما قال السيرامي في حواشي المطول أن «لو» تستعمل في شرط لم يبق من الأمور التي يتوقف عليها وجود الجزاء إلا الشرط، فيكون انتفاء الجزاء في الخارج حينئذ معللاً بانتفاء الشرط فسببيته من حيث الخارج لا من حيث العلم مثلاً هداية الجميع لم يبق مما يتوقف عليه تحققها إلا تعلق مشيئته تعالى بها وقد انتفى فتنتفي الهداية في الخارج بسبب انتفاء تعلق المشيئة لا أنه يستدل بانتفائه على انتفائها فيكون سبباً للعلم، لأن انتفاءهما معلوم للسامع، وإنما الكلام في السبب الخارجي. وكذا في قوله «لو جاءني زيد أكرمته» انتفاء المجيء والإكرام كلاهما معلوم للسامع، وإنما المقصود بيان سبب انتفاء الإكرام في

في قصده على اخوتها من الرضاع المفادة بـ«لو» المناسب هو لها شرعاً لكن دون مناسبته للأولى لأن حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب. والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له اخوتها من النسب واخوتها من الرضاع وإنما قال «كقولك كذا في الموضعين» لأنه كما قال لم يجد نحوه فيما يستشهد به من القرآن أو غيره ولكنه غير خارج عن أسلوبه، ولو قال بدل المساواة المساوي لكان أنسب بقسميه، ولو أسقط لام «لما» في الموضعين لوافق الاستعمال الكثير مع الاختصار.

---

وفق مراده ومراد القوم ثم اعترضه، وأن شيخنا حمل كلامه على ما ينافي مراده ومراد القوم لعدم اطلاعه على كلامه في غير متنه وعدم مراجعة مراد القوم، أو قصد مخالفتهم ليتوصل بذلك إلى رد اعتراض الشارح لشغفه بمنازعته. وأما ثانياً فلأن هذا الحمل لا يصح في مثال أوّل الأقسام كـ«لو لم يخف الله لم يعص» لأن عدم العصيان لا يناسب عدم الخوف بالأولى من الخوف، بل الأمر بالعكس. وأما قوله في تقريره «فإن المقدم وهو عدم الخوف متضمن للإجلال ومناسبة عدم العصيان له بالأرلوية إذ الحياء ناشيء عن المشاهدة رهي بعدم العصيان أولى منها بالخوف» انتهى. فلا يصح لأنه إن أراد بتضمن عدم الخوف للإجلال استلزامه له أو دلالته عليه فليس بصحيح للقطع ضرورة بأن عدم الخوف لا يستلزم الإجلال ولا يدل عليه، والمنازع في ذلك مكابر مباهت قطعاً فلا يلتفت إليه وإن أراد به مصاحبة الإجلال لعدم الخوف بحسب الواقع على سبيل الاتفاق فالإجلال أيضاً مصاحب للخوف بحسب الواقع، بل الخوف يزيد بأنه يستلزمه ويدل عليه كما لا يخفى فمع الخوف مانعان من المعصية وهما نفس الخوف والإجلال، ومع عدم الخوف مانع واحد وهو الإجلال، وقد تقدم التصريح بذلك في كلام المصنف المنقول عن منع الموانع، ولا خفاء في أن ما يتضمن مانعين من العصيان أولى بعدم العصيان مما يتضمن مانعاً واحداً على أنا لو تنزلنا وسلمنا أن عدم الخوف يتضمن الإجلال بمعنى أنه يستلزمه أو يدل عليه لم يفده ذلك شيئاً لأن الخوف يتضمن أيضاً بهذا المعنى بالأولى كما لا يخفى، فمع الخوف مانعان دون عدم الخوف كما تقرر.

والحاصل أنه إن نظر إلى الموجود في اللفظ فالموجود عدم الخوف ومقابله وهو الخوف أولى بعدم العصيان وإن نظر إلى الواقع وهو الإجلال فهو موجود مع الخوف وعدمه، ولا شك أن وجوده مع الخوف أولى بعدم العصيان من وجوده مع عدمه. وأما ثالثاً فلأن هذا الحمل يوجب الاستدراك في قول المتن إن لم يناف وناسب وكونه لغواً، وذلك لأنه فرض أولاً بقوله واستلزامه لتاليه أن الجزاء لازم للشرط ولزومه له هو المراد بالمناسبة في هذا المقام بل يوجب الفساد لإشعار اشتراط عدم المنافاة بإمكان المنافاة وإلا فلا حاجة لاشتراطه ومعلوم أنه مع اللزوم والمناسبة لا تتصور منافاة لا لنفس المقدم ولا لما تضمنه، فأي معنى مع ذلك لاعتبار عدم المنافاة ولاعتبار المناسبة بخلاف ما إذا جعل مفعول الفعلين أعني «يناف» و«ناسب» انتفاء المقدم كما سلكه

الشارح فإنه يحتاج إلى اعتبار ما ذكر لأن وجود التالي قد ينافي انتفاء المقدم وقد لا وقد يناسبه أي يلزمه لوجود خلف المقدم وقد لا فينتفي الاستدراك واللغوية. لا يقال: لا نسلم ان المراد بالمناسبة اللزوم، ألا ترى إلى ما تقدم من قول منع الموانع وإن لم يكن الترتيب بين الأول والثاني مناسباً فقد نفى المناسبة مع اعتباره في أصل المسألة استلزام المقدم للتالي، وهذا موافق لقول المغني «والنوع الثاني أي أن لا يكون بين الجزأين اعتبار مناسب قسمان» لأنا نقول: المنفي في هذا الكلام هو المناسبة الذاتية فلا ينافي ثبوت المناسبة بمعنى اللزوم ولو بحسب الجعل فليتأمل. لا يقال إنما ذكر المناسبة ها هنا ليرتب عليه تفصيلها إلى الأولوية وغيرها لأنا نقول: لا حاجة إليها في ذلك لإمكان التفصيل بدونها كأن يقول لا ان خلفه غيره فيثبت بالأولى الخ. مع أنه لو صح هذا بقي استدراك قوله «إن لم يناف ولغويته» بحالهما. لا يقال لا نسلم اللغوية لأن عدم منافاة التالي للمقدم ومناسبته له مما لا بد منه في صحة استعمال «لو» لأن تلك المناسبة المستلزمة لعدم المنافاة معتبرة في مدلولها كما تقدم. ففي التعرض لاعتبارها توفية لبيان ذلك لأنا نقول: ليس المقام أعني قوله «ويثبت الخ» مقام بيان مدلول «لو» كما لا يخفى، وإنما هو مقام بيان ثبوت التالي مع انتفاء المقدم فلا معنى فيه لبيان اعتبار عدم منافاة التالي لنفس المقدم واعتبار مناسبته له مع ترك بيان ذلك بالنسبة لانتفائه. لا يقال يلزم من بيان اعتبار عدم المنافاة بين التالي والمقدم واعتبار المناسبة بينهما بالأولى أو المساواة أو الأدونية بيان اعتبار ذلك بين التالي وانتفاء المقدم لأن اعتبار الأولوية والمساواة والأدونية إنما هو بالإضافة إلى مناسبة التالي لانتفاء المقدم كما هو ظاهر، وكفى هذا في حصول المقصود لأنا نقول: غاية هذا أن يكون اعتبار ما ذكر بين التالي ونفس المقدم مذكوراً بالقصد والذات وأن يكون اعتباره بين التالي وانتفائه مذكوراً بالتبع مع أن المقام مقام الثاني دون الأوّل، فيلزم أن يكون ما لا تعلق له بالمقام مذكوراً بطريق القصد والذات، وما هو المتعلق به مذكوراً بطريق التبع وفي ذلك من القباحة ما لا يخفى مع لزوم اللغوية أيضاً ضرورة أن هذا المذكور بطريق القصد والذات لا تعلق له بالمقام.

وإذا عرفت ما تقرر حق المعرفة علمت تعين ما سلكه الشارح وأن ما سلكه الشيخ بمراحل عن المقصود وأنه لا منشأ له إلا تعلقه بأوّل ما لاح له من غير إمعان التأمل ولا اطلاع له على مراد المصنف ولا على كلام القوم، فاعجب بعد هذا من أمره بالتأمل مع الإنصاف فعليك بإحسان التأمل فإنه يجرك قهراً إلى الانصاف. فإن قلت: من أين يستفاد من المتن أن مفعول الفعلين في قوله «ان لم يناف وناسب هو انتفاء المقدم الذي سلكه الشارح»؟ قلت: من سياقه الظاهر في ذلك إن لم يكن صريحاً فيه لأن قوله «ويثبت» عطف على «ينتفي» المرتب على امتناع المقدم أي انتفائه، ولهذا زاد الشارح لفظ «أيضاً» في قوله «ثم ينتفي التالي أيضاً» أي كما انتفى المقدم فيكون هذا الثبوت على تقدير انتفاء المقدم، وحينئذ فالمفهوم من قوله «ان لم يناف وناسب» أن المراد منافاة ومناسبة انتفاء المقدم لأنه الذي رتب عليه ذلك الثبوت. وأيضاً فانتفاء

زعم إفادتها ما ذكر كالزمخشري قال في المفصل كالكشاف هي لتأكيد نفي المستقبل، وفي الأنموذج لنفي المستقبل على التأبيد. وفي بعض نسخه على التأكيد والتأبيد نهاية التأكيد وهو فيما إذا أطلق النفي قال في الكشاف مفرقاً. فقولك «لن أقيم» مؤكد بخلاف لا أقيم كما في أني مقيم وأنا مقيم. وقولك في شيء لن أفعله مؤكد على وجه التأبيد كقولك «لا أفعله أبداً».

والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله تعالى ﴿لن يخلقوا ذباباً﴾ [الحج: ٧٣] أي خلقه

---

زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولاً﴾ [غافر: ٣٤] إذ لا ريب أنهم نفوه على التأبيد. وقول موسى صلوات الله وسلامه عليه ﴿فلن أكون ظهيراً للمجرمين﴾ [القصص: ١٧] وقول أخي يوسف ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي﴾ [يوسف: ٨٠] وقوله ﴿زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا﴾ [التغابن: ٧] وحيث قارنه التأبيد يكون نصاً في التأبيد وبدونه ظاهراً هذه الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعيد جداً وأما الجواب عن استدلال الكشاف بها في «لن تراني» واضح إذا قلنا ظاهره في التأبيد يجب صرفها عن ظاهره للدلائل الدالة على وقوع الرؤية ولن تراني في دار التكليف. وقولنا «يفيد التأبيد» معناه ما دام التكليف باقياً ألا ترى أنه تعالى نفى تمني اليهود الموت على سبيل التأبيد بقوله ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] مع أن اليهود في جهنم يتمنون الموت كل ساعة ا هـ. وأقول: ما استدل به لا يخفى ما فيه ودعواه ان دعوى القرينة في تلك المواضع التي استدل بها بعيد جداً إذ القرينة الحالية فيها ظاهرة جداً كما لا يخفى على المتأمل قوله: **(وهو فيما إذا أطلق النفي)** قال الكمال: إطلاق قوله «وهو فيما إذا أطلق النفي» يوهم أنه إذا قيد نفي «لن» بالتأبيد كما في قوله تعالى ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] يكون للتأبيد قطعاً وهو ممنوع فإن المقيد للتأبيد في الآية ونحوها على الراجح لفظه أبداً الخ. وأقول: إطلاق هذا الإيراد مما لا يصح فإنه لا أثر لهذا الايهام وأنه في حكم العدم مع تصريح قول الشارح الآتي كما في ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] وكون «أبداً» فيه للتأبيد كما قيل خلاف الظاهر بأنه مع التقييد بالتأبيد من محل الخلاف، وحق الكلام إن كان ولا بد أن يقال ولا أثر لإيهام قوله وهو **فيما إذا أطلق** النفي الخ مع ما صرح به قوله الآتي الخ فتأمله قوله: **(مفرقاً)** يجوز ضبطه على اسم الفاعل حالاً من القائل وعلى اسم المفعول حالاً من القول.

قوله: عن الكشاف **(وقولك في شيء لن أفعله مؤكد على وجه التأبيد)** فيه دلالة ظاهرة على أن صاحب الكشاف أراد بالتأكيد ما يشمل التأبيد الذي هو نهاية التأكيد: فما نقل عن المفصل كالكشاف أنها للتأكيد لا يتعين حمله على تأكيد لا يشمل التأبيد قوله: **(والمعنى أن فعله ينافي حالي)** فيه إشارة إلى أن النفي بـ«لن» ليس لمجرد نفي الوقوع بل مع نفي اللياقة قوله: **(وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشري)** أشار الكمال إلى الطعن في النقل عن غير الزمخشري حيث فسر

من الأصنام مستحيل منافٍ لأحوالهم ا هـ. وفي قول المصنف زعمه تضعيف له كما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأبيد في آية الذباب وغيرها نحو ﴿ولن يخلف الله وعده﴾ [الحج: ٤٧] من خارج كما في قوله تعالى ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [الجمعة: ٧] وكون أبداً فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشري ووافقه في التأكيد كثير حتى قال بعضهم إن منعه مكابرة ولا تأبيد قطعاً فيما إذا قيد النفي نحو ﴿فلن أكلم اليوم انسياً﴾ [مريم: ٢٦] **(وترد للدعاء وفاقاً لابن عصفور)** كقوله:

لـن تـزالـوا كـذلـكـم ثـم لا زلـت ... لـكـم خـالـداً خـلـود الجـبـال

وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة في البيت لاحتمال أن يكون خبراً وفيه بعد **(الثالث والعشرين ما ترد اسمية وحرفية)** فالاسمية ترد **(موصولة)** نحو ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾ [النحل: ٩٦] أي الذي **(ونكرة موصوفة)** نحو «مررت بما

---

الغير بابن عطية فقط ونقل عبارته في تفسير قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ الدالة على ذلك وعقبها بقوله: وهو محتمل لأن يكون التأبيد موضوعها لغة وأن يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعدها في معنى النكرة الواقعة في سياق النفي أي لا يقع منك رؤية لي فيعم النفي كل رؤية ما لم يرد ما يخصصه وهذا أقرب إلى كلام ابن عطية ا هـ. وأقول: لا يخفى فساد هذا الطعن لأن الشارح لم يخص الغير بابن عطية، ومن الجائز أن يريد غيره ممن لا يتوجه على كلامه هذا الطعن ومن حفظ حجة على من لا يحفظ، ولا يخفى أن هذا الطعن لو صح لم يرد لأنه حاكٍ هذا النقل عن غيره غير مباشر له. نعم قد يتوجه على المصنف في منعه إفادة التأبيد أن الفعل المنفي للعموم وأن العموم في الأشخاص يستلزم عنده العموم في الأحوال والأزمان فليتأمل قوله: **(وترد للدعاء)** قال الكوراني: والحق أن هذا ليس خاصة معناه بل جميع أدوات النفي مشاركة نحو «لا زلت منصوراً على الأعداء» ا هـ. وأقول: أما أولاً فلا وجه للاعتراض بذلك إذ لم يدع المصنف اختصاصها بهذا المعنى. وأما ثانياً فقوله «بل جميع أدوات النفي» ليس بصحيح فيما عدا لا ولهذا قال الجلال السيوطي ما نصه: والجمهور على أن الفعل بعد «لن» لا يخرج عن كونه خبراً كحاله بعد سائر حروف النفي غير «لا». وذهب قوم إلى أنه قد يخرج بعد «لن» إلى الدعاء كحاله بعد «لا» انتهى قوله: **(وفيه بعد)** أي في هذا الاحتمال بعد. قال الكمال: لأن المعطوف في البيت بـ«ثم» دعاء لا خبر وعطف الإنشاء على الإنشاء هو اللائق للمناسبة، والغني عن التأويل وأما إن قيل بامتناع عطف الإنشاء على الإخبار فيتعين الحمل على الدعاء. وأيضاً فقوله «لن تزالوا لو كان خبراً» لكان للنفي في الاستقبال ولا معنى له هنا ا هـ. وأقول: لا يخفى أن قوله «والغني عن التأويل» إشارة إلى أن عطف الإنشاء على الخبر بحسب الظاهر يمكن تأويله بحيث يخرج عن صورة الامتناع، وحينئذ فهذا ينافي قوله «وأما إن قيل إلى فيتعين الحمل على الدعاء» لأنه حيث كان التأويل مجوزاً لم يتعين ذلك بل يجوز الحمل على الإخبار مع العطف بالتأويل. فإن قلت: ما

معجب لك» أي بشيء (وللتعجب) نحو «ما أحسن زيداً» فما نكرة تامة مبتدأ ما بعدها خبره.

(واستفهامية) نحو ﴿فما خطبكم﴾ [الحجر: ٥٧] أي شأنكم (وشرطية زمانية) نحو ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾ [التوبة: ٧] أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾ [ البقرة: ١٩٧] (و) الحرفية ترد

---

طريق التأويل هنا؟ قلت: يمكن تقدير القول بعد «ثم» أي ثم أقول لا زلت لكم خالداً الخ. أي ثم أسأل الله ذلك فيرجع لعطف الخبر على الخبر. ويمكن تقديره أولاً أي أقول لن تزالوا الخ. فيكون للمعطوف عليه محل فيجوز عطف الإنشاء عليه لأن محل المنع فيما لا محل له على أن الفراء قائل بجواز الاستئناف بـ«ثم» فيمكن الحمل هنا على مذهبه. وأما قوله «ولا معنى له هنا» فقد سبقه إليه الشمني راداً به على الدماميني، وقد يجاب بأن معناه الإخبار ببقائهم على هذه الحالة التي هم عليها الآن بناء على ما عرفه من القرائن المقتضية للبقاء عادة أي أنتم لا يزول عنكم في المستقبل هذه الحالة الموجودة الآن بل تستمر معكم في المستقبل وهذا معنى صحيح.

قوله: (وللتعجب) قال الكمال: لم يقل «وتعجبية» تنبيهاً بتغيير الأسلوب على أن «التعجبية» قسيمة للموصوفة فكل منهما قسم من النكرة الخ. وأقول: فيه نظر لحصول التنبيه المذكور لو قال «وتعجبية» لعطفه حينئذ على «موصوفة» فيفيد القسمية لها. فإن قلت: لو قال «وتعجبية» احتمل العطف على نكرة؟ قلت: أما أولاً فالمتبادر حينئذ إنما هو العطف على موصوفه، وأما ثانياً فقوله «وللتعجب» يحتمل أيضاً العطف على نكرة أي وكائنة للتعجب، ويمكن أن يقال إنما غير الأسلوب ليشمل جميع الأقوال في التعجبية فقد قيل إنها نكرة تامة خبرية وهو الأصح وهي على هذا مبتدأ خبرها ما بعدها، وقيل نكرة موصوفة بما بعدها والخبر محذوف وجوباً، وقيل استفهامية دخلها معنى التعجب، وقيل موصولة صلتها ما بعدها والخبر محذوف وجوباً، وعلى هذا فاقتصار الشارح على قوله «فما نكرة تامة الخ» لأنه الأصح، وحينئذ يمنع قول شيخ الإسلام «انه أشار به إلى أن قول المصنف وللتعجب قسيم لقوله موصوفة» اهـ فليتأمل. قوله: (وشرطية زمانية وغير زمانية) قال الكوراني: والحق أن الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعاً إلى معنى الشرط إذ معنى الشرط تعليق أمر بآخر ولا نظر في ذلك إلى كونه زمانياً أو غير زماني، بل لا يتصور التعليق إلا في الزمان وذلك الذي ذكره بعض النحويين وتبعهم المصنف هو معنى الدوام لا الزمان اهـ. وأقول: من قال إنها تكون زمانية لم يرد أن الزمان راجع إلى معنى الشرط فإن أحداً لا يقول ذلك بل إنها تدل مع الشرط أي التعليق على الزمان، فقوله «والحق أن الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعاً إلى معنى الشرط» مما لا موقع له ولا ملاقاة له للكلام. وقوله «بل لا يتصور التعليق إلا في الزمان» مسلم لكنه لا يفيده شيئاً لوضوح الفرق بين كون الزمان مدلولاً صريحاً وهو محل الكلام، وكونه مدلولاً التزامياً. وقوله «وهو معنى

**(مصدرية كذلك)** أي زمانية نحو ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن: ١٦] أي مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو ﴿فذوقوا بما نسيتم﴾ [السجدة: ١٤] أي بنسيانكم **(ونافية)** عاملة نحو ﴿ما هذا بشراً﴾ [يوسف: ٣١] وغير عاملة نحو وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله

---

الدوام لا الزمان» ممنوع منعاً في غاية الوضوح. والفرق بين قولنا «استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم» كما هو مضمون معنى الآية وقولنا «استقيموا لهم دائماً» ضروري بديهي عند كل عاقل.

قوله: **(أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم)** أقول: كذا في المغني حيث قال: أثبت ذلك أي الشرطية الزمانية الفارسي وأبو البقاء وأبو شامة وابن بري وابن مالك وهو ظاهر في قوله تعالى ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾ [التوبة: ٧] أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم اهـ. وقضيته أن «ما» معمولة للجزاء، وقد يستشكل عمل «ما» بعد فاء الجزاء فيما قبلها. ثم رأيت الدماميني قال: ونحن لا نسلم ظهوره بل هي محتملة للزمانية وللمفعول المطلق على حد سواء كما يحتمل التقدير أي زمن استقامتهم أي أي استقامة. وقوله «أي استقيموا لهم مدة استقامتهم» يقتضي أنها مصدرية ظرفية لا شرطية زمانية، ويحتمل أن يكون هذا تفسير معنى لا تفسير إعراب صناعياً اهـ. قال الشمني: أمارة ظهوره الفاء في «فاستقيموا» لأن المصدرية الزمانية لا تحتاج إلى الفاء اهـ. فليتأمل. وفي إعراب السمين ما نصه: يجوز في «ما» أن تكون مصدرية ظرفية وهي في محل نصب على ذلك أي فاستقيموا لهم مدة استقامتهم لكم، ويجوز أن تكون شرطية وحينئذ ففي محلها وجهان: أحدهما أنها في محل نصب على الظرف الزماني والتقدير أي زمان استقاموا لكم فاستقيموا لهم، والثاني أنها في محل رفع بالابتداء، وفي الخبر الأقوال المشهورة، و«فاستقيموا» جواب الشرط وهذا نحا إليه الحوفي ويحتاج إلى حذف عائد أي أي زمان استقاموا لكم فيه فاستقيموا لهم، وقد جوز الشيخ جمال الدين بن مالك في «ما» المصدرية الزمانية أن تكون شرطية جازمة وأنشد على ذلك:

فما نحن لا نسام حياة وإن نمت ... فلا خير في الدنيا ولا العيش أجمعا

ولا دليل فيه لأن الظاهر الشرطية من غير تأويل بمصدرية وزمان اهـ.

قوله: **(ومصدرية كذلك)** قال الكوراني: والكلام فيها كالكلام في الشرطية وأن الزمان ليس راجعاً للمعنى المصدري اهـ. وأقول: قد علمت فساده مما قبله فلا حاجة إلى التصريح به.

قوله: **(أي زمانية)** قال في المغني: نحو ﴿ما دمت حياً﴾ [مريم: ٣١] أصله مدة دوامي حياً فحذف الظرف وخلفته «ما» وصلتها، ولو كان معنى كونها زمانية أنها تدل على الزمان بذاتها لا بالنيابة لكانت اسماً ولم تكن مصدرية. قال الدماميني: ظاهر كلامه أنها تدل على الزمان بطريق النيابة، والتحقيق أنها لا تدل على الزمان أصلاً لا بطريق الأصالة ولا بطريق النيابة، وإنما الدال على الزمان في أمثال هذه التراكيب ما وضع له وهو المضاف المحذوف وبعد حذفه يفهم بقرينة. وقال الشمني: لا معنى لدلالة «ما» على الزمان بطريق النيابة إلا أنه حذف منها زمان مضاف

(وزائلة كافة) عن عمل الرفع نحو «قلما يدوم الوصال» أو الرفع والنصب نحو «إنما الله إله واحد» أو الجر نحو «ربما دام الوصال» (وغير كافة) عوضاً نحو «افعل هذا اما لا» أي إن كنت لا تفعل غيره فما عوض عن كنت أدغم فيها النون للتقارب وحذف المنفي للعلم به وغير عوض للتأكيد نحو ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾ [آل عمران: ١٥٩] والأصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) في المكان نحو «من المسجد

---

تدل عليه القرينة وأقيمت هي مقامه اهـ. ثم قال في المغني: إنما عدلت عن قولهم ظرفية إلى قولي زمانية ليشمل نحو ﴿كلما أضاء لهم مشوا فيه﴾ [البقرة: ٢٠] فإن الزمان المقدر هنا مخفوض أي كل وقت إضاءة والمخفوض لا يسمى ظرفاً اهـ. قوله: (كافة عن عمل الرفع) قال في المغني: ولا تتصل إلا بثلاثة أفعال قل وكثر وطال، وعلة ذلك شبههن برب ولا يدخلن حينئذ إلا على جملة فعلية صرح بفعلها اهـ. قوله: (ونافية عاملة وغير عاملة) عبارة المغني فإن دخلت على الجملة الاسمية أعملها الحجازيون والتهاميون والنحويون عمل «ليس» بشروط معروفة نحو ﴿ما هذا بشراً﴾ [يوسف: ٣١] ﴿ما هن أمهاتهم﴾ [المجادلة: ٢] وعن عاصم أنه رفع «أمهاتهم» على التميمية وبدر تركيبها مع النكرة تشبيهاً لها بـ«لا» كقوله:

وما بأس لو ردت علينا تحية ... قليل على من يعرف الحق عابها

وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو ﴿وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله﴾ [البقرة: ٢٧٢] اهـ وأبدى الدماميني في البيت المذكور ما يخرج به عن تركيب ما فراجعه. قوله: (أو الرفع والنصب) قال في المغني: وهي المتصلة بأن وأخواتها. قوله: (أو الجر) قال في المغني: وتتصل بأحرف وظروف ثم فصل ذلك وأطال فيه فراجعه. قوله: (لابتداء الغاية) أقول: ليس المراد ظاهره فإن ابتداء الغاية معنى اسمي لاستقلاله فلا يكون من معاني الحروف، بل المراد ابتداء جزئي اعتبر حاله بغيره بحيث لا يتصوّر إلا تبعاً له وكذا يقال في بقية المعاني. قوله: (في المكان) أي بأن تكون الغاية مكاناً وكذا قوله في الزمان أي بأن تكون الغاية زماناً. وقوله «وغيرهما» أي بأن لا تكون الغاية زماناً ولا مكاناً. واعلم أنه ليس المراد بالغاية هنا نهاية المسافة وكذا في قولهم «إلى لانتهاء الغاية» وإنما المراد بالغاية فيهما جميع المسافة كما نبه عليه الرضي. قال: إذ لا معنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية. وقال بعد ذلك في استدلالهم على مجيء «من» للابتداء في الزمان بقوله تعالى ﴿لمسجد أسس على التقوى من أوّل يوم﴾ [التوبة: ١٠٨] وقوله تعالى ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة﴾ [الجمعة: ٩] ما نصه: وأنا لا أرى في الآيتين معنى الابتداء إذ المقصود من معنى الابتداء في «من» أن يكون الفعل المتعدي بـ«من» الابتدائية شيئاً ممتداً كالسير والمشي ونحوه، ويكون المجرور بـ«من» الشيء الذي منه ذلك الفعل نحو «سرت من البصرة» أو يكون الفعل المتعدي بها أصلاً للشيء الممتد نحو «تبرأت من فلان إلى فلان» وكذا «خرجت من الدار» لأن الخروج ليس شيئاً ممتداً إذ يقال «خرجت من الدار» إذا انفصلت عنها

الحرام» والزمان نحو «من أوّل يوم» وغيرهما نحو «إنه من سليمان» (غالباً) أي ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره.

(وللتبعيض) نحو ﴿حتى تنفقوا مما تحبون﴾ [آل عمران: ٩٢] أي بعضه (والتبيين) نحو ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦] ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] أي

---

ولو بأقل من خطوة، وليس التأسيس والنداء حدثين ممتدين ولا أصلين للشيء الممتد بل هما حدثان واقعان فيما بعدهما وهذا معنى «في» فـ«من» في الآيتين بمعنى «في» انتهى. وهو صريح في أن الابتداء لذلك الفعل الممتد كالسير والمشي وأن المجرور هو المكان أو الزمان مثلاً الذي ابتدىء منه ذلك الفعل الممتد، فالمناسب لذلك أن يراد بالغاية الأمر الممتد وهذا قد يخالفه قوله السابق «المراد بالغاية جميع المسافة» إذ المتبادر من المسافة مكان الفعل الممتد مثلاً، فإما أن تحمل المسافة على الفعل الممتد، وإما أن يكون قد بين ابتداء الغاية بابتداء محلها لأنه يستلزم هويعرف منه. وينبغي أن يكون الأمر الممتد في أنه من سليمان مجيء الكتاب لا نفس الكتاب لأنه ليس فعلاً ممتداً. وعلى ما قررنا يكون تقسيم الغاية إلى ما في المكان وما في الزمان وما في غيرهما باعتبار مكانها أو زمانها أو متعلقها فليتأمل.

قوله: (وللتبعيض) قال بعضهم: اعلم أن البعضية المعتبرة في «من» التبعيضية هي البعضية في الأجزاء لا البعضية في الأفراد على خلاف التنكير الذي يكون للتبعيض على زعم الفاضل الشريف، فإن المعتبر فيه هي البعضية في الأفراد لا البعضية في الأجزاء، وبه تفارق «من» التبعيضية «من» البيانية على ما صرّح به الرضي حيث قال في شرح الكافية: وتعرفها أي تعرف «من» البيانية بأن يكون قبل «من» أو بعدها مبهم يصلح أن يكون المجرور بـ«من» تفسيراً له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلاً للرجس إنه الأوثان وللعشرين إنها الدراهم، وللضمير في قوله عز من قائل إنه القائل، خلاف التبعيضية فإن المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لأن المذكور بعض المجرور واسم الكل يقع على البعض، فإذا قلت «عشرون من الدراهم» فإن أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فـ«من» مبعضة لأن العشرين بعضها، وإن قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مبينة لصحة إطلاق المجرور على العشرين إلى هنا كلامه يعني الرضي. ثم ذكر البعض المذكور أن الشريف في دعواه أن التبعيض المستفاد من التنكير هو البعضية في الأفراد خالف الشيخ عبد القاهر والزمخشري فإن كلامهما دل على أن التنكير قد تقصد به الدلالة على البعضية في الأجزاء وبسط بيان ذلك فراجعه. قوله: (أي بعضه) إشارة إلى ما قاله ابن هشام أن علامتها إمكان سد بعض مسدها. وقال الرضي: وتعرف «من» التبعيضية بأن يكون هنا شيء ظاهر هو بعض المجرور بـ«من» كما في قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ [التوبة: ١٠٣] أو مقدر نحو «أخذت من الدراهم» أي من الدراهم شيئاً انتهى. قوله: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) [الحج: ٣٠] أشار بهذا المثال إلى أنها تقع بعد

الذي هو الأوثان **(والتعليل)** نحو ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق﴾ [البقرة: ١٩] أي لأجلها والصاعقة الصيحة التي يموت من يسمعها أو يغشى عليه **(والبدل)** نحو ﴿أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة﴾ [التوبة: ٣٨] أي بدلها **(والغاية)** كإلى نحو «قربت منه» أي إليه **(وتنصيص العموم)** نحو «ما في الدار من رجل» فهو بدون من ظاهر في العموم محتمل لنفي الواحد فقط **(والفصل)** بالمهملة بأن تدخل على ثاني المتضادين نحو ﴿والله يعلم

---

غير «ما» و«مهما» وإن كانا بها أولى. قال في المغني: وكثيراً ما تقع بعد «ما» و«مهما» وهما بها أولى لإفراط إبهامهما نحو: ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها﴾ [فاطر: ٢] ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦] ﴿مهما تأتنا به من آية﴾ [الأعراف: ١٣٢] وهي ومخفوضها في ذلك في موضع نصب على الحال. ومن وقوعها بعد غيرهما ﴿يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثياباً خضراً من سندس واستبرق﴾ [الكهف: ٣٠] الشاهد في غير الأولى فإن تلك للابتداء اهـ. وقوله «في موضع نصب على الحال» قال الدماميني: أما في ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة﴾ [فاطر:١٠٢] فالحالية ظاهرة وذو الحال «ما» لأنها في محل نصب مفعول «يفتح». وكذا في ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦] وأما ﴿مهما تأتنا به من آية﴾ [الأعراف: ١٣٢] فالظاهر أن «مهما» مبتدأ والحال لا تقع منه على الصحيح، فيمكن أن يكون ذو الحال ضمير الجر من «به» أو تجعل «مهما» من باب المنصوب على الاشتغال لكن هذا هنا مرجوح اهـ. وأجيب بأن «مهما» وإن كان الراجح كونه مبتدأ مفعول في المعنى والمفعول في المعنى يصح إتيان الحال منه، وإنما الممتنع الإتيان بالحال من المبتدإ الذي ليس بفاعل ولا مفعول في المعنى اهـ. وهو حسن. قوله: **(أي بدلها)** فيه إشارة إلى ما قاله الرضي أنه يعرف البدل بصحة قيام بدل مقامها.

قوله: **(وتنصيص العموم)** قال في المغني: وهي الزائدة في نحو «ما جاءني من رجل» فإنه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة ولهذا يصح أن تقول بل رجلان، ويمتنع ذلك بعد دخول «من» ثم قال: الخامس عشر توكيد العموم وهي الزائدة في نحو «ما جاءني من أحد ومن ديار» فإن «أحداً» و«دياراً» صيغتا عموم وشرط زيادتها في النوعين ثلاثة أمور تقدم نفي أو نهي أو استفهام بـ«هل» وزاد الفارسي الشرط. والثاني تنكير مجرورها. والثالث كونه فاعلاً أو مفعولاً به أو مبتدإ. اهـ باختصار الأمثلة. ثم قال: تقييد المفعول بقولنا به هي عبارة ابن مالك فتخرج بقية المفاعيل، وكان وجه منع زيادتها في المفعول معه والمفعول لأجله والمفعول فيه أنهن في المعنى بمنزلة المجرور بـ«مع» وبـ«في» وباللام ولا يجامعهن «من» ولكن لا يظهر للمنع في المفعول المطلق وجه. وقد خرج عليه أبو البقاء: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] فقال: «من» زائدة و«شيء» في موضع المصدر أي تفريطاً ثم قال: ولم يشترط الأخفش واحداً من الشرطين الأولين، ولم يشترط الكوفيون الأول وأطال في ذلك. قوله: **(والفصل)** نظر فيه في المغني بعد نقله عن ابن مالك بأن الفصل مستفاد من العامل وأن ماز وميز بمعنى فصل

المفسد من المصلح﴾ [البقرة: ٢٢٠] ﴿حتى يميز الخبيث من الطيب﴾ [آل عمران: ١٧٩] (ومرادفة الباء) بفتح الدال أي لمعناها نحو ﴿ينظرون من طرف خفي﴾ [الشورى: ٤٥] أي به (وعن) نحو ﴿قد كنا في غفلة من هذا﴾ [الأنبياء: ٩٧] أي عنه (وفي) نحو ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة﴾ [الجمعة: ٩] أي فيه (وعند) نحو ﴿لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً﴾ [آل عمران: ١٠] أي عنده (وعلى) نحو «نصرناه من القوم» أي عليهم (والخامس والعشرون من) بفتح الميم (شرطية) نحو ﴿من يعمل سوءاً يجزيه﴾ [النساء: ١٢٣] (واستفهامية) نحو ﴿من بعثنا من مرقدنا﴾ [يّس: ٥٢] (وموصولة) نحو ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض﴾ [الرعد: ١٥] (ونكرة موصوفة) نحو «مررت بمن معجب لك» أي بإنسان (قال أبو علي) الفارسي (ونكرة تامة) كقوله: ونعم من هو في

---

والعلم صفة توجب التمييز. ويجاب بأن غاية الأمر أن العامل قرينة على المراد من المشترك وذلك لا ينافي استعماله في هذا المعنى على أن هذا النظر خاص بخصوص هذه الأمثلة ونحوها، ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بما يوافقه في معنى ما قبل هذه العلاوة. قوله: (ومرادفة الباء بفتح الدال) لما كان ظاهر العبارة أن نفس المرادفة بالفتح معنى لمن وهو غير صحيح إذ لم يستعمل في المرادفة بين الشارح أن المراد أنها وردت بمعنى الباء بقوله «أي لمعناها» أي لمعنى من معانيها، وكذا يقال في قوله «وعن وما بعده» وكأنه ترك التنبيه عليه لفهمه من هذا. قوله: (نحو ينظرون من طرف خفي) قال في المغني: قاله يونس والظاهر أنها للابتداء اهـ. ويجاب أولاً بأن هذا مناقشة في مثال وهي ضعيفة. وثانياً بأن هذا إنما يأتي حيث لم يرد بها هنا معنى الآلة. وقد قال الدماميني: إن أريد كون الظرف آلة فبمعنى الباء كما قاله يونس، وإن أريد أن الظرف وقع ابتداء النظر منه فـ «من» لابتداء الغاية فهما معنيان متغايران موكولان إلى إرادة المستعمل اهـ. نعم إن لم يكن إثبات هذا المعنى إلا بهذه الآية قوي الإشكال عليه لقوة احتمالها لغير هذا المعنى. قوله: (نحو ﴿لن تغني عنهم أموالهم﴾ [آل عمران: ١٠] الخ) قال في المغني: قاله أبو عبيدة وقد مضى القول بأنها في ذلك للبدل أي ومعنى من الله بدل طاعة الله أو بدل رحمة الله كما بينه قبل ذلك، ويرد عليه أن هذا مناقشة في مثال فلا يمنع إثبات هذا المعنى في الجملة. قوله: (نحو ونصرناه من القوم) قال في المغني: وقيل على التضمين أي منعناه منهم بالنصر اهـ. وهو غير قادح إن أريد مجرد التمثيل لأنه يكفيه الاحتمال أو الاستدلال لأن احتمال التضمين خلاف الظاهر فلا يقدح في إثبات الظنيات.

قوله: (واستفهامية) قال في المغني: وإذا قيل «من يفعل هذا إلا زيد» فهي من الاستفهامية أشربت معنى النفي ومنه ﴿ومن يغفر الذنوب إلا الله﴾ [آل عمران: ١٣٥] ولا يتقيد جواز ذلك بأن يتقدمها الواو خلافاً لابن مالك بدليل ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٥] اهـ. وبين الدماميني ما حاصله أنا لا نعلم أن ابن مالك ذكر المسألة في غير التسهيل فإن أراد المصنف الاعتراض على ما في التسهيل لم يصح لأن كلام التسهيل لا يقتضي

سر وإعلان. ففاعل «نعم» مستتر «ومن» تمييز بمعنى رجلاً وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله «وكيف أرهب أمراً أو أراع له» وقد زكات إلى بشر بن مروان. ونعم مز كامن ضاقت مذاهبه. ونعم من الخ «وفي سر» متعلق بنعم وغير أبي علي لم يثبت ذلك. وقال من موصولة فاعل «نعم» وهو بضم الهاء راجع إليها مبتدأ خبره هو محذوف راجع إلى «بشر» يتعلق به في «سر» لتضمنه معنى الفعل كما سيظهر، والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى «بشر» أيضاً والتقدير: نعم الذي هو المشهور

اشتراط الاقتران بالواو، وإن أراد الاعتراض على كلام له في غير التسهيل يقتضي ذلك احتاج إلى إثباته. واعلم أنها إذا أشربت معنى النفي، فهل يزول معنى الاستفهام؟ فيه نظر وقضية المعنى الزوال وعليه فهل استعمالها في النفي مجاز قرينته الاقتران بـ«إلا» فيه نظر، وعليه فما العلاقة [١] قوله: (**خبره هو محذوف**) قد يستشكل وصف هو بالنكرة وهي لفظ محذوف وقد قال الدماميني في قول المغني «قلت ويحتاج إلى تقدير هو ثالث يكون مخصوصاً بالمدح» ما نصه: فإن قلت هو كلمة أريد بها لفظها فهي علم فكيف وصفت بقوله ثالث وهو نكرة قلت: إن العلم قد ينكر كما في قولك «مررت بسيبويه وسيبويه آخر» أي رجل مسمى بسيبويه كذلك هذا، أي ويحتاج إلى لفظ ثالث مسمى بهو اهـ. واعترضه الشمني فقال: بل نكر كلمة «هو» لتعددها بتعدد مواقعها لا لكونها علماً على نفسها لأنه إذا أريد بكلمة لفظها لكونها علماً على نفسها لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى العلمي لها بخلاف سيبويه وغيره من الأعلام التي لها معانٍ علمية معانيها غير نفسها فإن تنكيره متأتٍ في تلك المعاني لتعددها اهـ. وأقول: إذا قلت في «هو» من قولك «هو قائم» هو مبتدأ فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغير «هو» في هذا التركيب كـ«هو» في «ما قام إلا هو». وإذا قلت في «هو» من قولك «ما قام إلا هو» هو فاعل فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغير «هو» في هذا التركيب كـ«هو» في «هو قائم» أو في «هو يضرب» وهكذا فهو إذا أريد به نفسه يتعدد معناه لأنه وإن كان لفظاً واحداً إلا أنه قد يكون اسماً لنفسه في خصوص «هو قائم»، وقد يكون اسماً لنفسه في خصوص «ما قام إلا هو» وهكذا فمسماه متعدد، فهو نظير لفظ سيبويه حيث كان لفظاً واحداً لكنه يتعدد باعتبار مسماه المتعدد من هذا الشخص وذاك الشخص وهكذا. فقوله لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى لتضمنه معنى الفعل أي المشهور العلميّ لها ممنوع منعاً في غاية الوضوح، وبهذا يتبين صحة ما قاله الدماميني واندفاع ما قاله الشمني فليتأمل. قوله: (**والمخصوص بالمدح محذوف**) أي هو راجع إلى «بشر» أيضاً. هذا هو هو الثالث. قال الدماميني: ويحتاج إلى تقدير

(١) قوله العلاقة بهامش نسخة الأصل ثم كتب راجع المختصر شرح التلخيص وحرر منه كون النفي مجازاً وما هي العلاقة اهـ.

في السر والعلانية بشر وفيه تكلف (**السادس والعشرون هل لطلب التصديق الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي**) التقييد بالايجابي ونفي السلبي على منواله أخذاً من ابن هشام سهو سري من «أن» هل لا تدخل على منفي فهي لطلب التصديق أي الحكم بالثبوت أو الانتفاء كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب «هل قام زيد مثلاً» نعم أو لا وتشركها في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصوّر نحو «أزيد في الدار أم عمرو» «أفي الدار زيد أم في المسجد» فيجاب بمعين مما ذكر وبالدخول على منفي فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أي حمل المخاطب على الاقرار بما بعد النفي نحو ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾ [الشرح: ١] فيجاب ببلى كما في حديث البخاري «بينا أيوب يغتسل عرياناً فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يحتبئ في ثوبه فناداه ربه يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك ولكن لا غنى لي عن بركتك[1]» وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم أفعل كذا ألم تفعله أي أحق انتفاء فعلك له فيجاب بنعم أو لا منه قوله:

---

هو رابع على القول بأن المخصوص خبر مبتدأ محذوف اهـ. قوله: (**هو المشهور**) دفع به ما يرد على كون التقدير هو هو من عدم الفائدة لاتحاد المبتدإ والخبر. وحاصله أنهما وإن اتحدا لفظاً تغايرا معنى لأن «هو» الثاني بمعنى المشهور في السر والعلن. قوله: (**وفيه تكلف**) أي لكثرة التقدير بل ولتعليق الظرف بالجامد وهو الضمير وإن تضمن معنى الفعل. قوله: (**أي هذا مبحث**) أي هذا كلام يبحث فيه عنه أي يقع فيه إثبات عوارضه له. قوله: (**وتقرأ**) أي هذه الأحرف بصيغة الماضي أي بصورته وفيه إشارة إلى أنه لم يقصد أنه ماض. قوله: (**مفككاً**) أي حال كون الماضي مفككاً. قال شيخنا الشهاب: أي في الخط لكن قضية قول الشارح وتقرأ أنه في اللفظ أيضاً اهـ. وقوله «أي في الخط» وجهه أن التفكيك لا يظهر إلا فيه. وقوله «أنه في اللفظ أيضاً» لا يخفى إشكال التفكيك في اللفظ إذ لا يظهر التفكيك فيه إلا أن يراد به قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط هذه الحروف بعضها ببعض، أو يراد أنه يوقف على كل حرف وقفة يسيرة ينفصل بها بعضها من بعض. وهذا كله بناء على أن قوله «وتقرأ» بالتاء الفوقية مسنداً إلى ضمير الأحرف، فإن كان بالياء التحتية مسنداً إلى ضمير قول المتن أ م ر ظهر التفكيك لأنه عبارة عن لفظ أمر بوزن أكل مصدراً كما سيأتي بيانه. وقد خلى عن هيئته إذ الميم فيه ساكنة وقد تحركت في «ا م ر» فحصل التفكيك فليتأمل.

قوله: (ا م ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الأحرف. قال الكمال: ومقصود المصنف بقوه «ا م ر» التنبيه على أن كلامه في الأمر مراد به لفظه لا مسماه فلذا فسره به الشارح. أقول: هذا

---

(١) رواه البخاري في كتاب الحوالات باب ٢،١. مسلم في كتاب المساقاة حديث ٣٣. أبو داود في كتاب البيوع باب ١٠. الترمذي في كتاب البيوع باب ٦٨. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٨٤.

إلا اصطبار لسلمى أم لها جلد إذا ألاقي الذي لاقاه أمثالي فيجاب بمعين منهما **(السابع والعشرون الواو)** من حروف العطف **(لمطلق الجمع)** بين المعطوفين في الحكم لأنها تستعمل في الجمع بمعية أو تأخر أو تقدم نحو «جاء زيد وعمرو» إذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذراً من الاشتراك والمجاز، واستعمالها في كل منها من حيث إنه جمع استعمال حقيقي **(وقيل)** هي **(للترتيب)** أي التأخر لكثرة استعمالها فيه فهي في غيره مجاز **(وقيل للمعية)** لأنها للجمع والأصل فيه المعية فهي في غيرها مجاز. فإذا قيل «قام زيد وعمرو» كان محتملاً للمعية والتأخر والتقدم على الأوّل. ظاهراً في التأخر على الثاني وفي المعية على الثالث. وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال لإيهامه تقييد الجمع بالإطلاق والغرض نفي التقييد.

## (مبحث الأمر)

أي هذا مبحثه وهو نفسي ولفظي وسيأتيان **(ا م ر)** أي اللفظ المنتظم من هذه الأحرف المسماة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككاً **(حقيقة في القول المخصوص)** أي الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ما سيأتي ويعبر عنه بصيغة «افعل» نحو ﴿وأمر أهلك بالصلاة﴾ [طه: ١٣٢] أي قل لهم صلوا **(مجاز في الفعل)** نحو ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩] أي الفعل الذي تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الأمر إلى

---

صريح أو كالصريح في أن مراد الشارح بقوله «أي اللفظ المنتظم من هذه الأحرف» خصوص لفظ «أمر» بوزن «أكل» مصدراً ويدل عليه قول الشارح «ويعبر عنه بصيغة افعل» إذ صيغة «افعل» لا يعبر بها إلا عما ذكر ولا يعبر بها عن نحو الماضي أيضاً، ويدل عليه أيضاً قوله «حقيقة في القول المخصوص» إذ الذي مدلوله القول المخصوص ليس إلا لفظ «أمر» المذكور، وقول القرافي في قول الإمام الرازي الأمر حقيقة في القول المخصوص ما نصه: معنى هذه المسألة أن لفظ «أمر» ألف ميم راء موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الأوامر من صم وصل وسافر ونحوها، فمسمى هذا اللفظ لفظ، ومسمى ذلك اللفظ الذي هو المسمى الوجوب أو الندب على الخلاف فمسمى الأمر لفظ ومسمى مسماه معنى لا لفظ اهـ. فقول شيخنا الشهاب في قول الشارح «أي اللفظ المنتظم الخ» ما نصه ماضياً أو أمراً أو مصدراً أو غير ذلك اهـ. الظاهر أنه ممنوع. فإن قلت: فلم كتب وقرئ مفككاً قلت: لتظهر إرادة اللفظ دون المعنى.

## مبحث الأمر

قوله: **(حقيقة في القول المخصوص)** أقول: يرد عليه أنه غير مانع لأنه يشمل صيغة الاستفهام لأنه يصدق عليها الدال على اقتضاء فعل الخ. كما يعلم مما يأتي عن السيد إلا أن يجاب باعتبار قيد آخر يفهم مما سيأتي وهو كون ذلك القول المخصوص صيغة «افعل» وقد يكون قول الشارح ويعبر عنه بصيغة «افعل» إشارة إلى ذلك. قوله: **(وقيل هو للقدر المشترك بينهما)** قال الكمال:

الذهن والتبادر علامة الحقيقة **(وقيل هو للقدر المشترك)** بينهما كالشيء حذراً من الاشتراك والمجاز فاستعماله في كل منهما من حيث إن فيه القدر المشترك حقيقي **(وقيل)** هو **(مشترك بينهما)** قيل **(وبين الشأن والصفة والشيء)** لاستعماله فيها أيضاً نحو ﴿إنما أمرنا لشيء إذا أردناه﴾ [النحل: ٤٠] أي شأننا.

لأمر ما يسوّد من يسود

أي لصفة من صفات الكمال. «لأمر ما جدع قصير أنفه» أي لشيء والأصل في الاستعمال الحقيقة، وأجيب بأنه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظة قيل بعد بينهما ثابتة في بعض النسخ وبها تستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر منه بين الخمسة. ويؤخذ من قوله حقيقة في كذا حد اللفظي به فأما النفسي وهو الأصل أي

---

هذا القول لا يعرف في كتب الأصول التصريح بنسبته إلى أحد، ثم ذكر عن الآمدي أن كلامه دل على أنه يرتضيه، فإن أراد الاعتراض على المصنف فهو مدفوع بأنه يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ولو سلم فيكفي في حكايته ارتضاء الآمدي له. قوله: **(كالشيء)** أقول: ينبغي أن يكون المراد الشيء المخصوص أعني الشيء الذي هو أحد الأمرين من الفعل والقول المخصوص، وحينئذ لا يكون في التمثيل إشكال ولا مخالفة لما قاله العضد، وأما تعويل الآمدي على الصفة والشأن فإن أريد بهما مطلق الصفة والشأن فهو ممنوع إذ هو على هذا القول ليس موضوعاً لمطلقهما، وإن أريد المخصوص من ذلك وهو ما يكون أحد الأمرين من القول المخصوص والفعل فهو صحيح، وحينئذ فلا تفاوت بين ما عوّل عليه الشارح وما عوّل عليه الآمدي لأنّ كلاً منهما أعمّ من المقصود غير مراد منه العموم بل الخصوص وإن كان العموم فيما عوّل عليه الشارح أزيد وبهذا الكلام يندفع ما في حاشية الكمال فليتأمل.

قوله: **(وبين الشأن والصفة والشيء)** قال شيخ الإسلام: الفرق بينهما أن الشأن معنى رفيع يقوم بذات والصفة معنى مطلقاً يقوم بذات والشيء هو الموجود اهـ. وفي شرح المحصول للأصفهاني إلى آخر ما في هامش حاشية شيخ الإسلام فانقله. قوله: **(الأشهر منه بين الخمسة)** فيه أمران: الأوّل أن «بين» متعلق بالهاء من «منه» لتضمنها معنى الفعل أي الاشتراك والتقدير الاشتراك بين الخمسة ففيه إعمال ضمير المصدر. والثاني أن الكمال أشار إلى الإيراد بقوله: نعم حكى في المحصول الاشتراك بين الاثنين بلفظ زعم بعض الفقهاء، وحكى ابن برهان الاشتراك بين الخمسة عن كافة العلماء يريد معظمهم لكن لم يذكر الشيء وذكر بدله المقصود والغرض وعليه فالاشتراك بين الخمسة أشهر نظراً إلى كثرة القائلين اهـ. وأقول: فيه بحث لأنّ مجرّد نقل ابن برهان ذلك عن المعظم لا يوجب أشهريته، وكثرة القائلين على هذا النقل لا يوجب ذلك لجواز أن لا يكون ذلك النقل والمنقول مشتهراً فضلاً عن كونه أشهر فليتأمل. قوله: **(وهو العمدة)** يمكن أن يوجه عمديته بأنه منشأ التعلق والتكليف واللفظي ليس إلا وسيلة لعلم به

العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه) أي على الكف (بغير) لفظ

---

لدلالته عليه فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام علل كونه العمدة بقوله لأنه المقصود بالوضع واللفظ قالبه اهـ. ورأيت الكمال قال: يعني أن العمدة في الكلام عند الأشاعرة هو النفسي إذ لا يختلف باختلاف الأوضاع واللغات والأمر قسم من أقسام الكلام، فعرف النفسي منه وفي ذلك تنبيه على أنّ اللفظي هو ما دل عليه من أي لغة كانت اهـ. قوله: (وحده) أقول: ينبغي أن يكون مرجع هذا الضمير الأمر في الترجمة أعني قوله «الأمر» والظاهر أنّ المراد به فيها الأعمّ من اللفظي والنفسي ولهذا قال الشارح فيه وهو لفظي ونفسي ففي قوله «وحده» نوع استخدام. فإن قلت: أي قرينة على إرادة النفسي؟ قلت: جنس التعريف أي الاقتضاء لأنه ليس لفظاً فيعلم منه إرادة النفسي، وأما رجوعه لقوله «أمر» فلا يصح إلا بغاية التعسف لأن المراد به اللفظ وليس حده بمعنى اللفظ ما ذكر، بل ما أشار إليه بقوله «القول المخصوص» فعلم أنه لم يحد اللفظي بل أشار إلى حده بما ذكر فتأمل. قوله: (اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف) أقول فيه أمور: الأوّل أن المراد بالفعل نحو الأمر والشأن حتى يشمل فعل اللسان كالقول والقلب كالقصد والجوارح كالضرب. والثاني أنه غير جامع لخروج اقتضاء الصوم في نحو «صوموا» لأنه اقتضاء لفعل هو كف لأنّ الصوم كف عن المفطرات مدلول عليه بغير كف وهو «صوموا» وإرادة لا تفعل بالغير لا قرينة عليه. والثالث أنه غير مانع لأنه يتناول بعض أفراد النهي كالطلب بنحو لا تترك إذ يصدق أنه طلب فعل هو المنهي عن تركه وذلك الفعل غير كف مدلول عليه بغير كف فيتناوله تعريف الأمر مع أنه نهي فيكون غير مانع. كذا قيل، وعندي أنّ إيراد هذا فاسد من أصله لأنّ مدلول «لا تترك» طلب فعل هو ترك الترك، إذ معنى «لا تترك الصلاة» مثلاً أطلب منك الكف عن تركها أي أطلب منك ترك تركها وترك تركها فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وذلك الغير هو لا تترك فهو خارج بقوله غير كف مدلول عليه بغير كف لأن هذا فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وهو لا تترك. وأما المنهي عن تركه كالصلاة مثلاً فليس طلبه مدلولاً لهذه الصيغة بل هو لازم لمدلولها خارج عنه، وحينئذ يتعجب من اعتماد الكمال لهذا الإيراد حيث أطلق أنه أورد على طرد التعريف وأشار إلى صعوبة جوابه بقوله «ويمكن أن يجاب الخ» مع سقوطه كما تبين. والرابع أنه يتناول الطلب بالاستفهام لأنه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مع أنه لا يسمى أمراً، وما ذكرناه من أنه طلب فعل صرح به السيد في حواشي القطب فقال: ولقائل أن يقول الفهم وإن لم يكن فعلاً بحسب الحقيقة بل هو انفعال أو كيف لكنه يعد في عرف اللغة من الأفعال الصادرة عن القلب، والمتبادر من الألفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام أنه يدل بالوضع على طلب الفعل. قال: وأيضاً المطلوب بالاستفهام هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا الفهم الذي هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه.

(كف) فتناول الاقتضاء أي الطلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أي لا تفعل فليس بأمر وسمى مدلول كف أمراً لا نهياً موافقة للدال في اسمه ويحد النفسي أيضاً بالقول المقتضي لفعل إلى آخره، وكل من القول والأمر مشترك بين النفسي واللفظي على قياس قول

---

فإن قلت: التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل إذا أطلق هو الأفعال الصادرة عن الجوارح. قلت: فعلى هذا يلزم أن لا يكون قولك فهمني وعلمني وما أشبههما أمراً وهو باطل قطعاً اهـ. ولأنه يتناول النهي في الأزل لأنه تقدم أنّ الخطاب ينقسم في الأزل إلى أمر ونهي وغيرهما حقيقة، ولا شك أن النهي في الأزل غير الأمر ويصدق عليه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف إذ لا دلالة في الأزل لأن الدلالة فرع الدال أي اللفظ ولا دال إذ ذاك فليتأمّل. الخامس أنه يلزم عليه عدم التمايز في الأزل بين الأمر الذي هو طلب فعل هو كف والنهي الذي هو طلب ذلك الكف كما في «كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيداً» إذ المميز بينهما كون الأوّل مدلولاً لنحو «كف» والثاني مدلولاً لنحو «لا تفعل» ولا دلالة في الأزل لحدوث العبارة التي هي الدال، ومن لازم الأقسام والأنواع تمايزها فكيف تكون موجودة في الأزل أي حقيقة كما تقدم مع عدم تمايزها؟ ويمكن أن يجاب عن هذا بأنّ عدم تمايزهما باعتبار الدال لا يستلزم عدم تمايزهما مطلقاً لجواز أن يتمايزا بأمر آخر. لا يقال يرد عليه أمر آخر وهو عدم صدقه في الأزل على كل أمر يكون طلب كف لأنه لا يتصف في الأزل بأنه مدلول لنحو كف لانتفاء الدال في الأزل كما تقدم لأنا نقول: قوله «غير كف مدلول عليه بغير كف» صادق بكل كف لا يكون مدلولاً لشيء مطلقاً. قوله: **(الجازم وغير الجازم)** لا يقال الصحيح أنه حقيقة في الجازم فقط كما سيأتي لأنا نقول: ذاك صيغة «افعل» وأما لفظ الأمر فحقيقة فيهما كما حققه الاسنوي كالشيخ الإمام. قوله: **(لما ليس بكف)** متعلق بالطلب ففيه إعمال المصدر بعد وصفه. قوله: **(ومثله مرادفه)** فيه إشعار بأنّ المماثلة قرينة على إرادة إلحاق ذلك به فهو حذف لدليل وهو جائز في التعريف. قوله: **(أي لا تفعل)** هلا قال أو غيرها كطلبت منك الكف عن كذا. قوله: **(ويحد النفسي أيضاً بالقول المقتضي لفعل)** فيه أمران: الأوّل أنه قد يكون هذا بمعنى ما قاله المصنف والاختلاف في مجرّد العبارة بناء على أنّ الاقتضاء أي الطلب والقول النفسي واحد، ومعنى أن القول النفسي مقتضٍ أنه متعلق بالفعل على وجه أنه طلب له ومعنى اقتضاء الفعل تعلق الطلب به فليتأمل. والثاني أنّ «أيضاً» يجوز أن يتعلق بما بعده أي يحد النفسي بالقول المقتضي لفعل كما حد باقتضاء فعل إن أريد تطبيق أحد الحدين على الآخر حملت القول هنا على الاقتضاء، ويكون قد أثبت للاقتضاء اقتضاء مبالغة، ويجوز أن يتعلق بما قبله أي يحد النفسي بالقول المقتضي كما حد اللفظي بالقول الدال على اقتضاء فعل ويكون التشبيه في اعتبار القول في حد كل منهما وإن اختلف معناه فإنه لفظي في الأوّل ونفسي في الثاني كما أشار إلى ذلك

المحققين في الكلام الآتي في مبحث الأخبار.

**(ولا يعتبر فيه)** أي في مسمى الأمر نفسياً أو لفظياً حتى يعتبر في حده أيضاً **(علو)** بأن يكون الطالب عليّ الرتبة على المطلوب منه **(ولا استعلاء)** بأن يكون الطلب بعظمة لإطلاق الأمر دونهما، قال عمرو بن العاصي لمعاوية رضي الله عنهما:

---

بقوله «وكل من القول والأمر الخ».

قوله: **(وكل من القول والأمر مشترك الخ)** قال شيخ الإسلام: نبه به على أنّ ما اقتضاه كلام المصنف هنا من أنّ الأمر حقيقة في اللفظي والنفسي مخالف لما اختاره في مبحث الإخبار من أن الكلام المنوع إلى الأمر وغيره حقيقة في النفسي مجاز في اللفظي اهـ. وجه الاقتضاء المذكور أنّ ذلك هو المتبادر من حد كل منهما إذ العادة غير جارية بحد المعنى المجازي. قوله: **(مشترك بين النفسي واللفظي)** فإن قلت إذا كان القول مشتركاً أو مجازاً في اللفظ عند المصنف كما اقتضاه قول الشارح على قياس قول المحققين الخ أشكل دخوله بلا قرينة في الحدين على الأوّل وفي حد اللفظي على الثاني. قلت: القرينة موجودة وهي في اللفظي وصف القول بالدال لأنّ المتبادر من القول الموصوف بذلك هو اللفظي وفي النفسي وصفه بالمقتضي لأنّ اللفظي لا يوصف به في العادة فليتأمل. قوله: **(على قياس قول المحققين الخ)** فيه أمران: الأوّل أنه يدل على أنّ قياس مختار المصنف في الكلام الآتي هناك من أنه مجاز في اللفظي عدم الاشتراك وأن كلاً من القول والأمر مجاز في اللفظي. والأمر الثاني أنّ هذا لا ينافي أنّ الاشتراك المذكور مصرح به فلم يرد إثبات الاشتراك بمجرّد القياس المذكور، بل أراد بيان أنّ هذا على طريقة ما يأتي وأنه موافق له ومبني عليه، وفيه إشارة إلى أنه قياس مختار المصنف الآتي مخالفته في الاشتراك هنا وبذلك يندفع ما أورده الكمال هنا.

قوله: **(ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة)** فيه أمور: الأوّل أنّ من فوائد هذا الكلام الجواب عما عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما انتفي فيه العلو والاستعلاء أو أحدهما مع أنه ليس بأمر لاعتبارهما أو أحدهما فيه. وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه، فدخول ما انتفيا فيه أو أحدهما فيه صحيح لأنه من أفراده، وإلى هذا الأمر الإشارة بقول الشارح «حتى يعتبر في حده أيضاً». والثاني أنّ حاصل ما حكاه المصنف أربعة مذاهب في اعتبار العلو والاستعلاء أصحها أنه لا يعتبر واحد منهما. والثاني أنه يعتبر كل منهما وبه جزم ابن القشيري والقاضي عبد الوهاب كما حكوه عنهما. والثالث أنه يعتبر العلو فقط وإليه ذهب المعتزلة ومن ذكر معهم. والرابع أنه يعتبر الاستعلاء وإليه ذهب أبو الحسين ومن ذكر معه. وإذا علمت ذلك علمت خطأ الكوراني حيث قال: قوله وقيل يعتبران إذ يعتبر كل واحد بانفراده عند طائفة. وإنما قلنا ذلك لأن اعتبارهما معاً لم يقل به أحد وقد أشار في المتن إلى تعيين القائل بكل واحد من القيدين فقال:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم.

هو رجل من بني هاشم خرج من العراق على معاوية فأمسكه فأشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه فخرج عليه مرّة أخرى فأنشده عمرو البيت فلم يرد بابن هاشم عليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه. ويقال أمر فلان فلاناً برفق ولين **(وقيل يعتبران)** وإطلاق الأمر دونهما مجازي **(واعتبرت المعتزلة)** غير أبي الحسين **(وأبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلوي وأبو الحسين)** من المعتزلة **(والإمام)** الرازي **(والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء)** ومن هؤلاء من حد اللفظي كالمعتزلة فإنهم ينكرون الكلام النفسي ومنهم من حد النفسي كالآمدي **(واعتبر أبو عليّ وابنه)** أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو **(إرادة**

---

واعتبرت المعتزلة وأبو إسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو، وأبو الحسين والآمدي والإمام وابن الحاجب الاستعلاء. فقوله «واعتبرت» بيان وتفصيل لقوله «يعتبران» فالأولى عدم الواو اهـ. ومن أقرب أسباب وقوعه في هذا الخطأ أنه مع ضعف اطلاعه وتتبعه لم ير هذا القول المعتبر للأمرين معاً فيما وقف عليه من كتب الفن، فتوهم أنه لم يقل به أحد فجزم بناء على توهمه بنفيه وبتأويل عبارة المصنف على ما ذكره وبأولوية عدم الواو الواجبة الإثبات وهذا خطأ على خطأ ومجازفة واضحة، ولا حول ولا قوّة إلا بالله. والثالث أنه وإن لم يعتبر شيء مما ذكر لم يظهر صدقه على نحو «رب اغفر لي» مع أنه من أفراده على القول الصحيح، وذلك لأن الأمر إما طلب جازم بحيث لا مندوحة في ترك المأمور به أو بحيث يترتب الوعيد على تركه وذلك لا يتصور هنا، وإما طلب غير جازم بحيث يترتب الثواب على الفعل دون الترك أو بحيث يترجح الفعل ويلام على الترك وهو غير متصور هنا أيضاً، والوجوب بالمعنى اللغوي المعلوم مما يأتي يعتبر فيه الجزم بحيث لا يكون في الترك سعة. والظاهر أنه لا يتصور هنا أيضاً فالوجه اعتبار ما يدخله فيه أو إخراجه عن أفراده وتخصيصه باسم الدعاء وكذا يقال في نحو «لا تؤاخذنا» فليتأمل. قوله: **(قال عمرو بن العاصي لمعاوية أمرتك أمراً جازماً فعصيتني)** صريح في تصور الأمر حقيقة بقسميه الجازم وغيره في حق غير الله تعالى فليتأمل معنى الجازم وغيره حفيد، ويحتمل أن الجازم ما يستحق مخالفه المعاقبة أو المقاطعة أو نحوهما وغير الجازم ما يستحق مخالفه مجرد اللوم والإنكار.

قوله: **(واعتبر أبو علي وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب)** أقول: هذا مما يحتاج إلى البيان وذلك لأنه إن أريد بالطلب الطلب النفسي توجه أنه قسم من الكلام النفسي والمعتزلة ومنهم أبو علي وابنه ينفونه، وإن أراد به الإرادة كما هو الأنسب بقول المصنف والأمر غير الإرادة خلافاً للمعتزلة نافاه قول المنهاج واعترف أبو علي وابنه بالتغاير أي بأن الطلب غير الإرادة. وممن أقره عليه المصنف في شرحه لكن كلام الإمام في المحصول يدل على أن ذلك الطلب هو الإرادة حيث قال: المسألة الرابعة ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن إرادة المأمور به

الدلالة باللفظ على الطلب﴾ فإذا لم يرد به ذلك لا يكون أمراً لأنه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى الإرادة قلنا: استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار إرادته (والطلب بديهي) أي متصوّر بمجرّد التفات النفس إليه من غير نظر

---

تؤثر في صيرورة صيغة «افعل» أمراً وهذا خطأ من وجهين إلى أن قال: الثاني أي من الوجهين أن صيغة «افعل» دالة بالوضع على المعنى وذلك المعنى هو إرادة المأمور، وإذا كانت الإرادة نفس المدلول وجب أن لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياساً على سائر المسميات والأسماء اهـ. قال القرافي: قوله «لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة» لأنها مدلولها عند الخصم اهـ. فانظر قوله «وذلك المعنى هو إرادة المأمور الخ» وقول القرافي «لأنها مدلولها عند الخصم» فإن في ذلك تصريحاً بأن مدلول الصيغة عندهما هو الإرادة وهو مقتضى إطلاق قول المصنف الآتي والأمر غير الإرادة خلافاً للمعتزلة. وقد ذكر جمع منهم المصنف والعضد مذهب أبي علي وابنه بقولهم والعبارة للعضد قال قوم صيغة «افعل» أي الأمر صيغة «افعل» بإرادات ثلاث: إرادة وجود اللفظ وإرادة دلالتها على الأمر وإرادة الامتثال. واحترز بالأولى عن النائم إذا صدر عنه صيغة افعل من غير إرادة وجود اللفظ، وبالثانية عن التهديد والتخيير والإكرام والإهانة ونحوها، وبالثالث عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي فإنه لا يريد الامتثال. واعترض عليه بأن فيه تهافتاً لأن المراد بالأمر إن كان اللفظ فسد لقوله وإرادة دلالتها على الأمر واللفظ غير مدلول عليه وإن كان المعنى فسد لقوله صيغة الفعل والمعنى ليس صيغة. وقد يجاب بأن المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لأنه يقال عليهما اهـ. وقال المصنف: واعلم أن محل الخلاف إنما هو في إرادة الامتثال، واما إرادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين أي فهي شرط عند المتكلمين دون الفقهاء كما صرح به الاسنوي. واما إرادة إحداث الصيغة فتلك شرط من غير توقف، وقد حكى قوم فيها الاتفاق ثم حكى عن بعضهم عدم الاشتراط وقال: إنه ضعيف لا يعتمد عليه اهـ. ولا يخفى مخالفة ما ذكره في محل الخلاف لما في جمع الجوامع عن أبي علي وابنه.

قوله: (والطلب بديهي) قال الكوراني: لما أخذ الاقتضاء الذي هو مرادف للطلب في تعريف الأمر ومعرفة المحدود موقوفة على معرفة الحد وأجزائه والاقتضاء ليس بمعلوم فيحتاج إلى تعريفه، أشار إلى استغنائه عن التعريف لكونه بديهياً. هذا وكان الأولى أن يقدم هذا الكلام على تعريف الأمر لكونه قسماً من أقسام الطلب، ثم يقسمه ثم يشرع في البحث عن كل قسم ا هـ في النسخة الواقعة لي وفيه سقم فيحتاج لتحريره قبل الكلام عليه. فإن كان حاصله أن الأمر من أقسام الطلب فكان ينبغي البداءة بذكره ثم تقسيمه إلى الأمر وغيره ثم الاشتغال بتعريف كل قسم، فجوابه أنه لم يتعلق الغرض هنا بتقسيم الطلب والمقام غير محتاج إلى تقسيمه والبحث بالذات عن الأمر فيكفي الاقتصار على تعريفه لكن لما ورد عليه أنه تعريف بالأخفى لأخذ

لأن كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالاخبار وما ذاك إلا لبداهته فاندفع ما قيل من أن تعريف الأمر بما يشتمل عليه تعريف بالأخفى بناء على أنه نظري **(والأمر)** المحدود باقتضاء فعل إلى آخره **(غير الإرادة)** لذلك الفعل فإنه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالإيمان ولم يرده منه لامتناعه **(خلافاً للمعتزلة)** فيما ذكر فإنهم لما أنكروا الكلام النفسي ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا إنه الإرادة.

---

الطلب الذي هو نظري فيه دفعه بقوله «والطلب بديهي».

قوله: **(ولم يرده منه لامتناعه)** قال شيخ الإسلام: أي لسبق العلم القديم بانتفائه والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم ا هـ. وفي العضد وذكر المصنف أن الأولى في إبطال كون الأمر هو الإرادة أنه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها لأن الإرادة تخصص الفعل بحال حدوثه، وإذا لم توجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه ا هـ. قال المولى التفتازاني: ومبنى هذا على أن الإرادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وأن إرادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه، وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتمام الحقيقة في الكلام ا هـ. وفي شرح المنهاج للاسنوي: والتزموا أي المعتزلة ان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريده ا هـ. وبهذا قد يتوقف في أن الممتنع غير مراد عندهم. وعن المواقف وشرحه قال الحكماء: إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه غاية. قال ابن سينا: العناية هي إحاطة علم الأوّل تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، فعلم الأوّل بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأوّل الحق. وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة: إرادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إذ ظنه أو اعتقاده للنفع في الفعل أو علمه به يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية، ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع. ونقل عن أبي الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي. وقال الحسين: النجار إنه أي كونه مريداً أمر عدمي وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً. وقال الكعبي: هي فعله للعلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به. وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصيرة. إنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ا هـ. وفي الطوالع نحوه وعبارته في الأخير وقال أصحابنا وأبو عليّ وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار: إنها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ا هـ. وفي شرح المحصول للأصفهاني: واعلم أن الوجوه المذكورة للدلالة على أنّ الطلب المدلول عليه بالأمر غير إرادة المأمور به ضعيفة. أما الوجه الأوّل وهو أنّ الإيمان من الكافر الذي علم موته على الكفر محال مع كونه مأموراً به فيلزم وجود الطلب بدون الإرادة منقوض بالطلب فإن إيمان هذا الشخص محال مع أنه مطلوب وطلب المحال محال فوجب أن لا يكون إيمان هذا

(مسألة القائلون بالنفسي) من الكلام ومنهم الأشاعرة (اختلفوا هل للأمر) النفسي (صيغة تخصه) بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنفي عن الشيخ) أبي الحسن الأشعري ومن تبعه (وقيل النفي للوقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما.

---

الشخص مطلوباً وهو باطل، فإن منعت المقدمة القائلة طلب المحال محال ادعينا البداهة ومنعنا المقدمة القائلة أن إرادة المحال محال ثم قال: وأما التزام التكليف بالمحال فسنبين فساده ونجيب عن الأوجه الدالة على ذلك ا هـ.

قوله: (مسألة القائلون بالنفسي اختلفوا هل للأمر صيغة تخصه الخ) فيه أمران: الأول قال الكوراني: قال إمام الحرمين وتبعه كثير من المتأخرين إنّ هذا التردد خطأ إذ لا خلاف في أنه يعبر عن الأمر القائم بالنفس مثل «أمرتك» وعن الايجاب خاصة مثل «أوجبت عليك» والندب مثل «ندبت لك» هذا الأمر إنما الخلاف في مدلول صيغة «أفعل» ما هو وهذه العبارة قاصرة عن تلك الإفادة وقال بعض الأفاضل: ولا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ لأن المراد أن الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره كما أنّ للماضي والمضارع صيغة تدل عليه كذلك، ولا خلاف في أن أمرت ومأمور أنت بكذا ونحوهما ليس كذلك لكونها أخباراً هذا آخر كلامه وفيه نظر لأن قول الإمام ومن تبعه أن الخلاف إنما هو في مدلول صيغة «أفعل» ما هو هل يخص الأمر أم لا، فإذا كان المراد هذا ومن ترجموا المسألة بأنّ الأمر هل له صيغة يتناول مثل أمرت وأنت مأمور إذ يصدق على كل منهما أنه صيغة تخص الأمر ولا مخالف فيه ولا هو من المقصود في شيء بل الخلاف في أنّ صيغة «افعل» ونحوه أي شيء من معناه أي يخص الأمر أم لا. فالذي أبداه هذا الفاضل من قوله «المراد أنّ الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره هو الذي أراده المحققون وخطؤوا الترجمة المذكورة لقصورها عن المراد فكيف يخطؤون وكيف يستقيم الرد عليهم. فإن قلت: فما الصواب في الترجمة؟ قلت: الصواب في الترجمة أن يقال هل صيغة «افعل» ونحوه مخصصة بالطلب أو لا؟ والعجب أنّ المصنف قال والخلاف في صيغة «افعل» ولم ينبه على فساد تلك العبارة ا هـ. وأقول: أما ما ذكره من النظر فهو مما لا شبهة في صحته إذ لا شبهة في صحة اعتراض الإمام وضعف ما ذكره بعض الأفاضل المذكور وعدم ملاقاته لذلك الاعتراض. وأما التعجب من المصنف فيما ذكر فيجاب عنه أما أوّلاً فلجواز أن لا يتعلق غرضه بالتنبيه على فساد تلك العبارة، وأما ثانياً فيجوز أن يكون ترك اعتراضه على تلك العبارة تنبيهاً على الجواب عن أصحابها بأنهم تسمحوا في إطلاق العبارة وأرادوا بها صيغة «فعل» ومجرّد المسامحة في إطلاق العبارة لا فساد فيه إلا بمعنى مخالفة الأولى. وأما ثالثاً فقوله «والخلاف في صيغة «افعل» المفيد للحصر» أي لا خلاف إلا فيها كما في قولهم «الكرم في العرب» والأئمة من قريش بعد الترجمة بقوله «اختلفوا» هل

**(وقيل للاشتراك** بين ما وردت له **(والخلاف في صيغة افعل)** والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغة فلا تدل عند الأشعري ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوماً بخلاف ألزمتك وأمرتك **(وترد لستة وعشرين معنى للوجوب)** أقيموا الصلاة **(والندب)** ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ [النور: ٣٣] **(والإباحة)** ﴿كلوا من الطيبات﴾ [المؤمنون: ٥١] **(والتهديد)** ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت: ٤٠] ويصدق مع التحريم والكراهة **(والإرشاد)** ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢]

---

للأمر صيغة تخصه مع ظهور شموله صيغة «افعل» وغيرها قد يريد به التنبيه على فساد تلك العبارة وأنها بإطلاقها ليست محل خلاف فتأمله. والأمر الثاني أنه قد يقال إنّ في عبارته تكراراً لأن قوله «اختلفوا هل للأمر صيغة تخصه والخلاف في صيغة افعل» حاصله بيان اختلافهم في أن «افعل» تخص الأمر أم لا، وهذا مستفاد من قوله «وترد للوجوب الخ» لأنه أفاد خلافاً في أنها تخص الأمر أم لا. وجوابه منع التكرار لأنّ المقصود بما هنا بيان اختلافهم في أن الصيغة تخص الأمر أم لا. بل يشمل غيره أيضاً من غير قصد إلى تفصيل ذلك الغير والمقصود بما يأتي تفصيل ما وردت له من المعاني وتفصيل حكمها من كونها حقيقة في البعض مجازاً أو مشتركاً في البعض وإن استفيد من سياق ذلك اختلافهم في أنها تخص الأمر أو لا وهذا في غاية الظهور.

قوله: **(وقيل للاشتراك بين ما وردت له)** ظاهره ثبوت القول بالاشتراك بين جميع ما وردت له وهو ظاهر المتن، فالشارح شرح المتن بما هو ظاهره ولم يلتفت إلى ما نقله الكمال عن شرح المختصر وشيخ الإسلام عن التلويح مما حاصله أنه لم يقل أحد باشتراكها بين جميع المعاني التي وردت لها كأنه لعدم إيضاح ثبوت هذا النفي عنده أو لاطلاعه على ما يخالفه وإلا فالقطع حاصل باطلاع الشارح على ما في شرح المختصر وما في التلويح، فاندفع ما أشار إليه كلام الكمال وشيخ الإسلام من الاعتراض عليه بذلك فليتأمل قوله: **(وترد لستة وعشرين معنى)** هذا وما بعده ليس في حيز قوله مسألة القائلون بالكلام النفسي ولا المتن يقتضي أنه في حيزه فلا يرد علي ما يأتي من حكاية المصنف مذهب عبد الجبار أنه ينكر الكلام النفسي كما أورده الزركشي بناء على زعمه أنّ المسألة بجملتها مفرعة على الكلام النفسي قوله: **(والندب والإباحة الخ)** سيأتي أنّ الصحيح عند الجمهور أنها حقيقة في الوجوب فقط فيكون فيما عداه مجاز يحتاج لعلاقة وهي بين الوجوب وبين الندب والإرشاد المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب وبينه وبين الإباحة الإذن وهي مشابهة معنوية، وكذا بينه وبين الامتنان، وكذا ينبغي بينه وبين إرادة الامتثال وبينه وبين التهديد المضادة لأنّ المهدد عليه حرام أو مكروه قوله: **(ويصدق مع التحريم والكراهة)** لم يلتفت إلى قول المصنف في شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل، وعندي أن المهدد عليه لا يكون إلا حراماً كيف وهو مقترن بذكر الوعيد اهـ. كأنه لعدم ارتضائه وكأنه يمنع لزوم اقتران المهدد عليه بذكر الوعيد المنافي للكراهة ويؤيد المنع قوله الآتي ويفارق التهديد بذكر

والمصلحة فيه دنيوية بخلاف الندب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتي وقيل مشتركة بين الخمسة الأول فإنه منها (وإرادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم

---

الوعيد. قال شيخنا الشهاب: أي المتوعد به قوله: (والإرشاد) نقل الكمال عن المصنف كلامين في الفرق بينه وبين الندب فليتأمل. ثانيهما مع تقييد الشارح في شرح الورقات قول الورقات والمندوب ما يثاب على فعله بقوله «امتثالاً» فإنّ هذا التقييد لا يوافق هذا الثاني. ثم رأيت العراقي قال عقب الفرق الذي ذكره الشارح هنا فلا ثواب في الإرشاد على المشهور، وفرق بعضهم بين أن يأتي بالمرشد إليه بقصد امتثال الإرشاد فيثاب ثواب الندب، أو بقصد تحصيل المصلحة الدنيوية فلا يثاب، أو بقصدهما فيثاب وهو دون القسم الأوّل ا هـ. وهذا موافق لما نقله الكمال ثانياً عن المصنف وما قبله موافق لما نقله عنه أوّلاً قوله: (كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء) قال الكمال: إنما يتمحض لإرادة الامتثال إذا لم يكن هذا القول من السيد لعبده، فإن كان من السيد لعبده تصوّر أن يكون للوجوب بمعنى ترجيح الفعل المقتضي للمنع من الترك وللندب بمعنى ترجيح الفعل من غير منع من الترك لا بمعنى الايجاب والندب اللذين هما نوعان من خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ا هـ. وفيه أمران: أحدهما أنه يدل على أنّ الوجوب والندب يتحققان في غير خطاب الشارح يمكن تخلف معناهما ويناسبه الاستدلال السابق بكلام عمر وغيره في الكلام على عدم اشتراط الاستعلاء، وعلى هذا فالثواب والعقاب الأخرويين لا يتعلقان بالوجوب والندب مطلقاً وإنما يتعلقان بهما إذا كانا في خطاب الشارع، وحينئذ فقد يشكل ما وقع في الورقات وغيرها من تعريف الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، والمندوب بما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه من حيث عدم جمعهما فليتأمل. ثم رأيت ما يأتي عن التلويح مما يفيد انقسام الوجوب إلى لغوي وشرعي، وأنّ الثواب والعقاب خاصة للثاني دون الأوّل، وحينئذ ما في الورقات وغيرها في الوجوب الشرعي فليتأمل * والثاني أن هذا من حيث أمر السيد من حيث أمره لكنه إذا أمر عبده وجب عليه طاعته لأن الشرع ورد بإيجاب طاعته على عبده فيتحقق هناك وجوب بخطاب الشارع يثاب على فعله ويعاقب عقاباً أخروياً على فعله، وقد يتصوّر الندب أيضاً لا يقال فليحمل ما قاله الكمال على ذلك لأنا نقول يمنع منه قوله «لا بمعنى الخ» فليتأمل.

قوله: (والاذن) أدرجه بعضهم في قسم الإباحة. قال الكمال: وهو متجه إذا أريد بالإباحة رفع المنع من الفعل لا أحد الأحكام الخمسة الشرعية اهـ. وفيه أمران: الأول أنه قد يفهم منه أن الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة لا تكون إلا شرعية بمعنى ثابتة بخطاب الشارع لكن قياس ما قرره في تمثيل إرادة الامتثال بقوله «كقوله لآخر عند العطش اسقني» عدم انحصارها في ذلك * الثاني أنه قد يجعل الإذن أعم من الإباحة بأن يكون عبارة عن رفع المنع

لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش في الصحفة «كل مما يليك» رواه الشيخان. أما أكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلي غيره مكروه ونص الشافعي على حرمته للعالم بالنهي عنه محمول على المشتمل على الإيذاء (**والإنذار**) نحو ﴿قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار﴾ [إبراهيم: ٣٠] ويفارق التهديد بذكر الوعيد (**والامتنان**) ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ [الأنعام: ١٤٢] ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه (**والإكرام**) ﴿ادخلوا بسلام آمنين﴾ [الحجر: ٤٦] (**والتسخير**) أي التذليل والامتهان نحو ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] (**والتكوين**) أي الايجاد عن العدم بسرعة نحو «كن فيكون» (**والتعجيز**) أي إظهار العجز نحو ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] (**والإهانة**) ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾

---

من الفعل أعم من رفع المنع أيضاً عن الترك كما في الإباحة أو لا فليتأمل قوله: (**والإنذار نحو قل تمتعوا**) لم يقل هنا ويصدق مع التحريم والكراهة كما قال في التهديد، فظاهره أنه لا يكون إلا مع التحريم ولا يوقف في ذلك على اختيار المصنف السابق في التهديد قوله: (**أي التذليل والامتهان**) بين به أن التسخير يطلق بهذا المعنى دفعاً للاعتراض بأن اللائق تسميته سخرية بكسر السين لأن التسخير التعيير كما أوضح ذلك المحشيان قوله: (**والتكوين أي الايجاد عن العدم بسرعة**) قال في التلويح: ذهب أكثر المفسرين إلى أنّ هذا الكلام أي قوله «أن يقول له كن فيكون» مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف، ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة، وليس هنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والإرادة. وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وأنّ الله تعالى أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول، لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل، ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى. ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم، بل خطاب التكليف أيضاً أزلي فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك ا هـ. وقوله «والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقب هذا القول» يتأمل مع قوله «لكن المراد الكلام الأزلي الخ» إلا أن يراد بالقول في قوله «فيحدث عقب هذا القول تعلق الكلام الأزلي بالإيجاد والتعلق حادث» وكذا قوله «بهذه الكلمة يراد بالكلمة تعلق الكلام الأزلي» لكن على هذا ربما لا يفارق الأوّل الذي ذهب إليه أكثر المفسرين فليتأمل. وقوله «لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل» أي لأنه إذا أريد بـ«كن» اللفظ فاللفظ حادث بـ«كن» المكوّن به الشيء لفظ حادث فهو شيء فيحتاج في تكوينه إلى لفظ آخر ويتسلسل. وقول الشارح أي الايجاد عن العدم بسرعة ظاهر في الأوّل قوله: (**والإهانة**) قال شيخ الإسلام:

[الدخان: ٤٩] (والتسوية) ﴿فاصبروا أو لا تصبروا﴾ [الطور: ١٦] (والدعاء) ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ [الأعراف: ٨٩] (والتمني) كقوله:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي    بصبح وما الإصباح منك بأمثل

ولبعد انجلائه عن المحب حتى كأنه لا طماعية فيه كان متمنياً لا مترجياً (والاحتقار) ﴿القوا ما أنتم ملقون﴾ [الشعراء: ٤٣] إذ ما يلقونه من السحر وإن عظم محتقر بالنظر إلى معجزة موسى عليه الصلاة والسلام (والخبر) كحديث البخاري «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»[1] أي صنعت (والأنعام) بمعنى تذكير النعمة نحو ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾

---

وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على الخير أو الكرامة ويراد منه ضده وبهذا فارق التسخير ا هـ. وأقول: بقي مفارقته الاحتقار وقد قال الاسنوي: والفرق بينه يعني الاحتقار وبين الإهانة أن الإهانة إنما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك إجابته والقيام له، ولا تكون بمجرّد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرّد الاعتقاد فإن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه يقال إنه احتقره ولا يقال أهانه. والحاصل أن الاهانة هو الإنكار كقوله «ذق» والاحتقار عدم المبالاة كقوله «بل ألقوا» ا هـ وقضية فرقه أن الاحتقار أعم مطلقاً من الإهانة وأن الإهانة تكون بغير اللفظ أيضاً بخلاف ما ذكره شيخ الإسلام في ضابطها فليتأمل قوله: (والتسوية) قال القرافي: قلنا المستعمل ها هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الأمر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية فلا يصدق عليه أن المستعمل هو صيغة الأمر من حيث هي صيغة الأمر وهكذا قوله التمني كقوله:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

المستعمل في التمني هو صيغة الأمر مع صيغة «ألا» لا الصيغة وحدها ا هـ. [واعلم أنهم صرحوا بجعل التسوية من معاني الصيغة وبجعلها من معاني، أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر وبه يجاب عن هذا الذي أورده القرافي. وأما ما قاله في التمني فقد يمنع بأن الصيغة وحدها قد تستعمل في التمني من غير توقف على صيغة الأمر وإن اتفق وجودها في هذا المثال فليتأمل].

قوله: (والدعاء الخ) قال شيخنا الشهاب: فيه أن الأمر إذا لم يشترط فيه علوّ ولا استعلاء فلم لا يكون هذا منه؟ ويجاب بأنهم لا يسمحون بذلك أدباً مع الباري سبحانه ا هـ. وما أجاب به صرح به القرافي حيث قال: والدعاء أمر محقق لأنه طلب جازم لمصلحة الفعل وإنما يمنع اطلاقه أدباً مع الله تعالى ا هـ. وأقول: [في تحقق الجزم بل تحقق معنى الأمر مطلقاً في الدعاء

---

(١) المصدر السابق.

[البقرة: ٥٧] (والتفويض) ﴿فاقض ما أنت قاض﴾ [طه: ٧٢] (والتعجب) ﴿انظر كيف ضربوا لك الأمثال﴾ [الإسراء: ٤٨] (والتكذيب) ﴿قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾ [آل عمران: ٩٣] (والمشورة) ﴿فانظر ماذا ترى﴾ [الصافات: ١٠٢] (والاعتبار) ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر﴾ [الأنعام: ٩٩] (والجمهور) قالوا هي (حقيقة في الوجوب)

---

بحث تقدم في قوله «ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء» فليتأمل] قوله: (بمعنى تذكير النعمة) إشارة إلى أن المراد المعنى المجازي للإنعام لا الحقيقي الذي هو إعطاء النعمة قوله: (والتعجب) أي من المخاطب فالمراد التعجيب قوله: (والجمهور قالوا هي حقيقة في الوجوب فقط لغة الخ) فيه أمور: أحدهما قال المصنف في شرح المنهاج: أجمعوا على أنّ صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها وإنما الخلاف في بعضها، وقد اختلفوا فيه على مذاهب الخ، وهذا يخالف ظاهر قول الشارح السابق في أوّل المسألة وقيل للاشتراك بين ما وردت له، وتقدّم أن الشارح إما أنه اقتصر على ظاهر المتن وأن ظاهره الاشتراك على هذا القيل بين الجميع أو أنه رأى نقلاً يوافقه ويخالف هذا الذي قاله المصنف * الثاني قال الكوراني في شرحه ما نصه: ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وهم الجمهور اختلفوا هل علم لغة أو شرعاً أو عقلاً، والذي ذكره منقول عن القاضي أبي بكر ولكن القول بأن الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط إذ وضع المسألة إنما هو في معنى صيغة «افعل» ونحوه لغة هل يختص بالطلب أو لا فلا وجه للتردد فيه ا هـ. وأقول: حاصل اعتراضه كما ترى أن التردد في أنّ كونها للوجوب باللغة أو بالشرع أو بالعقل ينافي أنّ وضع المسألة أنّ معناها لغة هل يختص بالطلب أم لا. وجوابه أما أوّلاً فلا نسلم أن وضع المسألة ما ذكره بل وضعها أنّ معنى صيغة «افعل» ماذا أعم من كونه لغة أو لا. وأما ثانياً فكانّ منشأ هذا الاعتراض أنه توهم أن الطلب هو الوجوب ولم يدر أنه أعم من الوجوب فلا يمنع كون وضع المسألة أنّ معناها لغة هل يختص بالطلب أو لا، التردد في أن الوجوب الذي هو أخص من الطلب باللغة أو الشرع أو العقل على أنّ قوله «ولكن القول بأن الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط إذ وضع المسألة الخ» خطأ ظاهر إذ مدلول هذه العبارة كما ترى أن سقوط القول في نفسه سببه كون وضع المسألة ما ذكر مع وضوح أنه لا ارتباط بين كون وضعها ذلك والقول بما ذكر وأن كون وضعها ذلك لا يمنع أحداً من الذهاب إلى ما ذكر وإنما يمنع واضعها من حيث وضعها من أن يردد فيها بين المذكورات بناء على اتحاد الطلب والوجوب الذي توهمه فتأمل * الثالث أن المفهوم من كلام الشارح في توجيه الأقوال أنّ حاصل الأوّل أنها موضوعة في اللغة للوجوب، وأن ذلك أخذ من أهل اللغة حيث يحكمون باستحقاق المخالف للأمر للعقاب، لكن إن أريد بالعقاب عذاب الله تعالى ففيه أنّ أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون استحقاق المخالف عذابه ولا يبنون أمر اللغة على ذلك، وإن أريد أعم أشكل توجيه القول الثاني وأشكل استناد المصنف

فقط **(لغة أو شرعاً أو عقلاً مذاهب)** وجه أولها الصحيح عند الشيخ أبي إسحق الشيرازي أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً بها للعقاب والثاني القائل بأنها لغة لمجرّد الطلب وأن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك إنما يستفاد من الشرع في أمره أو أمر من أوجب طاعته. أجاب بأن حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لإيجابه على العبد مثلاً طاعة سيده. والثالث قال إن ما تفيده لغة من الطلب يتعين أن يكون الوجوب لأن حمله على الندب يصير المعنى افعل إن شئت وليس هذا القيد مذكوراً. وقوبل بمثله في الحمل على الوجوب فإنه يصير المعنى افعل من غير تجويز ترك **(وقيل)** هي حقيقة **(في الندب)** لأنه المتيقن من قسمي الطلب **(وقال)** أبو منصور **(الماتريدي)** من الحنفية هي موضوعة **(للقدر المشترك بينهما)** أي بين الوجوب والندب وهو الطلب حذراً من الاشتراك والمجاز فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب استعمال حقيقي والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أي طلب بالبناء للمفعول

---

في اختياره الآتي إلى أن كون الطلب الجازم متوعداً عليه إنما استفيد من الشرع، وأن حاصل الثاني أنّ معنى الصيغة لغة إنما هو مجرد الطلب، وأن كون الوجوب معناها إنما في أوامر الشرع وأوامر من أوجب طاعته وقضية ذلك أن استعمالها في تمام معنى الوجوب من حيث خصوصه مجاز لغوي لأنه غير معناها اللغوي وأن كون الوجوب معناها على الأول لا يتقيد بأوامر الشرع وأوامر من أوجب طاعته، ويؤيد ذلك ان الصفي الهندي لما أورد على بعض أدلة كونها حقيقة في الوجوب قوله سلمنا ذلك لكنه يدل على أن أمر الله تعالى يفيد الوجوب، فلم قلت إن أمر غيره تعالى يفيده؟ أجاب عنه بأنه لا قائل بالفصل، وأن حاصل الثالث أنها موضوعة لغة للوجوب إلا أن المستفاد من اللغة كونها للطلب. وأما كون ذلك الطلب هو الوجوب فهو أمر يقضي به العقل، وحينئذ فمعنى قول المصنف لغة أو شرعاً أنها حقيقة في الوجوب في اللغة أو في الشرع، ومعنى قوله «أو عقلاً» أنها حقيقة في الوجوب في اللغة بحكم العقل أي العلم بأنها لغة للوجوب طريقه العقل فليتأمل.

قوله: **(لأنه المتيقن من قسمي الطلب)** قال شيخنا الشهاب: عليه منع ظاهر لأن المتيقن هو مطلق الطلب لا خصوص أحد القسمين اهـ. وقال الكمال بعد شرحه: وقد عورض هذا الاستدلال من طرف القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل منه الخ. وأقول: قد يرد على هذه المعارضة أن الحمل على الفرد الكامل ليس قاعدة متفقاً عليها كما يعلم من التلويح وغيره، بل وليست كلية فالأولى المعارضة بأن الإذن في الترك أمر زائد لا دليل عليه فليتأمل قوله: **(والوجوب الطلب الجازم)** هذا جواب سؤال مقدّر كما بينه المحشيان. فإن قلت: إذا كان الوجوب هو الطلب الجازم وجب على من اعترف بأن الطلب الجازم مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوي وأن الصيغة حقيقة في الوجوب لغة ولا يضر كون

طلباً جازماً **(وقيل)** هي **(مشتركة بينهما وتوقف القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(والغزالي والآمدي فيها)** بمعنى لم يدروا أهي حقيقة في الوجوب أم في الندب أم فيهما **(وقيل)** هي **(مشتركة فيهما وفي الإباحة وقيل في)** هذه **(الثلاثة والتهديد)** وفي المختصر قول إنها للقدر المشترك بين الثلاثة أي الإذن في الفعل وتركه المصنف لقوله لا نعرفه في غيره **(وقال عبد الجبار)** من المعتزلة هي موضوعة **(لإرادة الامتثال)** وتصدق مع الوجوب والندب.

---

خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة. لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فلا يضر عدم استفادتها من اللغة في كون الصيغة حقيقة في الوجوب، فكيف صح للمصنف مع اعترافه بما ذكر أن يخالف في كون الوجوب لغوياً؟ قلت: يمكن أن يقال إن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقاً بل الطلب الجازم الذي من شأنه وصفته ترتب العقاب أي الطلب الجازم بهذا الاعتبار، ولهذا قال إمام الحرمين: فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد. وقال الشارح فيما سبق وإن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك ا هـ. ولا خفاء أن الطلب الجازم بهذا الاعتبار غير مدلول الصيغة لغة لأنّ أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة على أن تصوّر كون الشيء لغوياً دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا تكون خاصة له، وحينئذ يختص كون الصيغة للوجوب على مختار المصنف كالقول الثاني بأوامر الشرع وأوامر من أوامره كأوامره كالسيد والزوج. ويشكل القول الأوّل لأنّ أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لم يلاحظوا في الوضع ترتب العقاب كما تقدّم ذلك، ولهذا قال العلامة ابن جماعة: هذا الاختلاف يعني في أنّ دلالته على الوجوب بالوضع أو بالشرع كيف يستقيم وعند التحقيق من قال إنه لغوي يقول هو الوجوب اللغوي لا الشرعي لأنّ أهل اللغة لا يعرفون ذلك، ومن قال إنه شرعي يريد به الوجوب الشرعي قطعاً وذلك أمر واضح محقق ا هـ. وقد يتوقف في أنّ أهل اللغة من حيث إنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في الوضع. غاية الأمر أنهم لا يلاحظون العقاب المخصوص أي العقاب بالنار ولا يعتبرونه. فإن قلت: هل يأتي ذلك على أن الواضع هو الله تعالى؟ قلت: نعم لأن العرب بالاتفاق تعرف أوضاع اللغة وهم لا يعرفون المعنى الشرعي ولا يلاحظونه في استعمالات أوضاعها فلا يكون اللفظ موضوعاً لغة للوجوب الشرعي. فإن قلت: على مختار المصنف كالقول الثاني إذا استعملت الصيغة في معنى الوجوب هل تكون حقيقة لغوية أو مجازاً؟ قلت: القياس أن تكون مجازاً، أما على القول الثاني فظاهر لأن الجزم عليه غير لغوي وقد استعملت فيه، وأما على مختار المصنف فلأنها موضوعة في اللغة لمطلق الجزم وقد استعملت في الجزم المخصوص أي الجزم الذي يترتب عليه العقاب، وباعتبار ذلك الخصوص وهو أمر زائد على مدلولها لغة فليتأمل. ثم رأيت في التلويح أثناء كلام طويل ما نصه: فالأمر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزماً، وحقيقة

**(وقال)** أبو بكر **(الأبهري)** من المالكية **(أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي صلى الله عليه وسلم المبتدأ)** منه **(للندب)** بخلاف الموافق لأمر الله أو المبين له فللوجوب أيضاً **(وقيل)** هي **(مشتركة بين الخمسة الأول)** أي الوجوب والندب والإباحة والتهديد والإرشاد **(وقيل بين الأحكام الخمسة)** أي الوجوب والندب والإباحة والتحريم والكراهة **(والمختار وفاقاً للشيخ أبي حامد)** الإسفراييني **(وإمام الحرمين)** أنها **(حقيقة في الطلب الجازم)** لغة فلا تحتمل

---

شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى إرادة وجود الفعل والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ثم قال: ولا بأن أي ولا قائل بأن أوامر الشرع مجازات لغوية ا هـ. وفي حواشيه الخسروية ما نصه: ثم من المعلوم المكشوف أن أهل اللغة لا يفهمون من «اضرب» استحقاق تاركه العقاب بالنار وإنما هو من جهة الشرع، ولهذا ميز المصنف بين ما يفيده بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فأورد كلاً في باب. فإن استعمل أهل اللغة الأمر وأرادوا هذا الخصوص كان استعمال العام في الخاص بخصوصه فيكون مجازاً قطعاً، فكيف يصح قوله «ولا بأنّ أوامر الشرع مجازات لغوية» ا هـ؟ ومنه أيضاً يظهر أن قول القائل الأوّل أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً للعقاب إن أراد العقاب بالنار فممنوع وإلا لم يثبت الوجوب الشرعي الذي الكلام فيه فليتأمل قوله: **(المبتدأ منه)** أقول: كأنّ مراده بالمبتدأ منه ما وقع منه باجتهاد وإن كان بمنزلة الوحي إذ لا يقع منه خطأ أو لا يقر عليه قوله: **(وقيل بين الأحكام الخمسة)** فيه خفاء بالنسبة للتحريم والكراهة لكن الأخذ بظاهره من طلب الكف عن الفعل كالصلاة في نحو «صل» مما لا يعضده عقل ولا نقل. وقال الكمال: وجه إفادتها التحريم يظهر بما قدّمناه في وجه استفادة النهي منها ا هـ. وأشار إلى ما ذكره في الكلام على قول المصنف في أول المسألة فقيل النفي للوقف حيث قال: قال ابن برهان: ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أي صيغة «افعل» بين الأمر والنهي والتهديد والتعجيز والتكوين ثم قال: وقوله «بين الأمر والنهي» معناه والله أعلم أن النهي عن ضد المطلوب بصيغة «افعل» مستفاد بواسطتها فهو مدلول لها يحتمل لأن يكون من معانيها، ولولا ذكره التهديد لأمكن حمل النهي في كلامه عليه لأن التهديد نهي مؤكد ا هـ. وقال شيخ الإسلام: في قوله «وقيل بين الأحكام الخمسة» أي بناء في التحريم والكراهة وإن لم يرادا فيما وردت له صيغة «افعل» على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده أو على أن الصيغة وردت للتهديد وهو يستدعي ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه ا هـ.

قوله: **(والمختار وفاقاً للشيخ أبي حامد الخ)** قال الكوراني في شرح هذا الكلام ما نصه: أقول مختار المصنف أنّ صيغة «افعل» ونحوه حقيقة في الوجوب لغة وفاقاً لمن ذكره، وإذا وردت هذه الصيغة من الشارع دلت على الوجوب وهذا بعينه هو مذهب الجمهور إذ لا معنى لقولهم ان الأمر للوجوب إلا ما ذكره المصنف إذ لا وجوب إلا بالشرع. وتحقيقه أن صيغة «افعل»

تقييده بالمشيئة (**فإن صدر**) الطلب بها (**من الشارع أوجب**) صدوره منه (**الفعل**) بخلاف صدوره من غيره إلا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق إنها حقيقة في الوجوب شرعاً لأن جزم الطلب على ذاك شرعي وعلى ذا لغوي، واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع. وقال غيره إنه هو لاتفاقهما في أنّ خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هي في غير ما ذكر فيه مجاز.

---

ونحوه تدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعرف بالوجوب الذي يعاقب على تركه، ولا فائدة في العدول عن قول الجمهور. وأما القول بأنه عند الجمهور يحتمل أن يكون الوجوب المستفاد منها عقلاً أو شرعاً كما ذكره المصنف في صدر البحث، وما اختاره المصنف هو الطلب الجازم لغة وقد سبق منا هناك بطلان ذلك وأنه لا معنى له إذ الكلام في مدلول صيغة الأمر لغة ولهذا ترك المحققون ذلك الترديد. ا هـ في النسخة الواقعة لي وفيها سقم. وأقول: قال المصنف في شرح المنهاج عقب نقله عبارة إمام الحرمين ما نصه: وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب، وقصارى المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعداً عليه شيء آخر ثابت في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب بين اللغة والشرع، فقد وافق القائلين بالوجوب وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب. ثم قال: ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره إمام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الاسفراييني إلى أن قال: وهذا الذي اختاره أبو حامد وإمام الحرمين هو المختار عندنا فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو خارجي عنه ثم قال:

واعلم أنّ هذا المذهب المختار مغاير للمذهبين اللذين حكيناهما عند حكاية القول بالوجوب في أنّ ذلك هل هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب أربعة: الوجوب بالشرع، والوجوب باللغة، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة، وعدم الوجوب. فإن قلت كيف يقال بأن الوجوب مستفاد من وضع اللغة؟ قلت: هو بعيد كما أشرنا إليه ولكنه مذهب مصرح به كما عرفت. ثم نقل توجيهه بأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً وتقريعه وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذلك الأمر ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فاقتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب إلى أن قال عن القاضي في اعتراض هذا التوجيه: لسنا نسلم إطلاق اللغة ما يقتضي أنّ مخالفة الصيغة المطلقة المعراة عن القرائن يسمى عاصياً ويستوجب التوبيخ ونقول لهم: بم تنكرون على من زعم أنهم وإن وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان فإنما وبخوه عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب، فليس عليكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المجرّد عن القرائن قال: واسم الأمر يصدق على المجرد والمقترن فمن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة؟ قال ثم نقول على وجه التنزل لسنا نسلم أن تثبت سمة العصيان وصف ذم على الإطلاق إذ قدير ذلك في غيره

..........................................................................................

موضع استحقاق الذم فإنك تقول أشرت على فلان بكذا «فعصاني وعصى مشورتي» وإن لم تكن بمشورتك موجباً على من أشرت عليه ا هـ. ولا يخفى عليك تصريح هذا الكلام ككلام الشارح بأن معنى هذا القول الذي اختاره المصنف هو أن الوجوب ليس بمجرّد الطلب الجازم، بل الطلب الجازم الموعد عليه من الله تعالى باعتبار أنه موعد عليه منه، وأنه لما كان المستفاد من الصيغة من جهة اللسان إنما هو مجرّد الطلب الجازم. وأما كونه موعداً عليه الذي هو المحقق للوجوب فإنما استفيد من الشرع كان الوجوب مستفاداً بالتركيب بين اللغة والشرع، ومن هنا يتضح كل الاتضاح الفرق بين هذا المختار وقول الجمهور لأن كلاً من الجزم والكون موعداً عليه إنما استفيد من الشرع على قول الجمهور بخلاف هذا المختار فإن الجزم مستفاد عليه من اللغة. وأما قول الكمال عقب كلام قرره ما نصه: ويظهر منه أنّ محل الخلاف الوجوب بخاصته لا بمجرّد الطلب الجازم دون خاصته فلا ينافي ما قلناه من أن الوجوب ليس مجرد الطلب الجازم، بل الطلب الجازم الذي له تلك الخاصة وباعتبارها وإن كان قد يتوهم منه أنه مجرد الطلب الجازم.

وإذا علمت ذلك علمت ما في اعتراض الكوراني المذكور، فقوله مختار المصنف ان صيغة «افعل» ونحوه حقيقة في الوجوب لغة قلنا: هذا ليس بصحيح لما تبين من أن الوجوب على مختاره مستفاد من التركيب بين اللغة والشرع، فكيف تكون صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب لغة مع عدم استقلال اللغة بإفادة معنى الوجوب، بل الوجه أنها إذا استعملت في تمام معنى الوجوب كانت مجازاً لغوياً كما ذكرناه فيما سبق، ويؤيده ما تقدّم عن حواشي التلويح. وقوله «وهذا بعينه مذهب الجمهور» قلنا: ممنوع لما ظهر من الفرق بينهما وتصريح المصنف بتغايرهما. وقوله «إذا لا معنى لقولهم أن الأمر للوجوب إلا ما ذكره المصنف» إن أراد به أنّ معنى الصيغة لغة وشرعاً عندهم هو معناها عنده كذلك فقد تبين أنه ليس الأمر كذلك، وأن مذهبه في معناها مغاير لمذهبهم فيه. وإن أراد شيئاً آخر فليس الكلام فيه. وقوله «إذ لا وجوب إلا بالشرع» لا يجد به شيئاً لأنه مع تغاير مذهبه ومذهبهم على الوجه الذي بيناه لم يكن الوجوب على كل منهما إلا بالشرع. أما على مذهبه فلأن الكون موعداً عليه المعتبر في معنى الوجوب كما علم مما تقدّم ليس إلا بالشرع، وأما على مذهبهم فلذلك ولكون الجزم شرعياً أيضاً فكون الوجوب لا يكون إلا بالشرع لا يقتضي توافق مذهبه ومذهبهم ولا دلالة له على ذلك على أنّ نسبة كون الوجوب بالشرع إلى الجمهور لا يوافق المتن إذ قضيته أن الجمهور مختلفون في أنه بالشرع أو غيره. وقوله «وتحقيقه الخ» يرد عليه وراء اقتضائه أنّ تمام معنى الوجوب لغوي. ألا ترى إلى قوله «يدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم» إلى قوله «هو المعرّف بالوجوب» وذلك خلاف مذهب الجمهور من أنه شرعي أن قوله «وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض» هو المعرف بالوجوب الذي يعاقب على تركه ممنوع عند المصنف على مختاره بل الطلب الجازم أعم من الوجوب إذ الوجوب

**(وفي وجوب اعتقاد الوجوب)** في المطلوب بها **(قبل البحث)** عما يصرفها عنه إن كان **(خلاف العام)** هل يجب اعتقاد عمومه حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتي.

---

الطلب الجازم مع زيادة قيد الكون موعداً عليه وباعتبار ذلك كما تقدّم بيانه أخذاً من شرح المنهاج للمصنف.

وقوله «ولا فائدة في العدول الخ» يرده أنه ظهرت الفائدة بظهور تغاير المذهبين. وقوله «وأما القول بأن عند الجمهور» إلى قوله «إذ الكلام في مدلول صيغة الأمر لغة» يرده أن قوله «وقد سبق منا هناك بطلان ذلك إشارة إلى ما حكيناه عنه فيما تقدّم من قوله «ولكن القول بأن الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط إذ وضع المسألة إنما هو في معنى صيغة «افعل» ونحوه لغة ا هـ. وقد سبق منا بيان بطلانه فيبطل ما بناه هنا عليه من هذا الاعتراض فليتأمل. نعم لنا إشكال في مختار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذي ادّعاه أن الطلب الجازم الذي هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل، والظاهر أنه ممنوع بل كما استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضاً الطلب وجزمه بل لا يتصوّر إفادته التوعد بدون إفادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعد. وإن أراد أنه أيضاً مستفاد من الشرع فلا حاجة إلى دعوى التركيب، بل لا وجه لها بل الوجوب بتمامه مستفاد من الشرع. وغاية الأمر أن جزأه مستفاد من اللغة أيضاً لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم إلا أن يجاب بأن المراد أن الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة، فإفادتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة، ولا يخفى إشكاله أيضاً إذ يلزم عليه استعمال لفظ في معنى مركب مسنداً في استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع ولا نظير له، ويلزم أن لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب لا لغة ولا شرعاً إذ معناه ليس بتمامه لغوياً ولا شرعياً فليتأمل. واعلم أن الوجه في المقام انقسام الوجوب إلى لغوي وشرعي بمعناهما المتقدم عن التلويح، وأن الصيغة حقيقة لغوية بالنسبة إلى الأوّل وشرعية بالنسبة إلى الثاني. وقضية ذلك أنها بالنسبة إليه من المنقولات الشرعية، وعلى هذا يحمل قوله «فإن صدر من الشارع أوجب الفعل» أي لأن الصيغة منقول شرعي إلى وجوب الفعل وجوباً شرعياً.

قوله: **(وفي وجوب اعتقاد الوجود قبل البحث خلاف العام)** قال الكوراني: وفي شروحه أي المتن أن الأصح أن يجب اعتقاد الوجوب كما في العام يجب اعتقاد عمومه وفيه نظر، لأن الخلاف في العام إنما ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص. قال صاحب التلويح: حكم العام التوقف فيه عند عامة الأشاعرة حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله اللفظ قطعاً ويقيناً عند مشايخ

..............................................................................................

العراق من الحنفية وظناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي. فإذا كان تناوله له ظناً عنده فكيف يجب اعتقاد عمومه؟ وكذلك حمله الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو شأن الحقيقة مع أن المجاز علته التبادر إلى الفهم قبل الفحص عن الصارف، ولا شك أن الظهور إنما يفيد الظن لا الاعتقاد، فالحق أن يقال يجب حمله على الوجوب لا أنه يجب اعتقاد الوجوب. اهـ في النسخة الواقعة لي مع إصلاح لبعضه بمراجعة التلويح، وآخر ما نقل عن التلويح هو قوله «وهو مذهب الشافعي» وعقبه في التلويح بقوله: والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اهـ. وأقول: قال إمام الحرمين في البرهان ما نصه: إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول: يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب: أيجوز أن يتبين الخصوص بالآخرة؟ فإن قال لا فتقديره ورود الخصوص متأخراً محال إذا ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب، وأبو بكر هذا من الرادّين على هؤلاء في تصانيفه. وإن زعم صاحب هذا المذاهب أن تبين الخصوص ممكن، فكيف يتصوّر جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم به العقد به والتردد والجزم متناقضان؟ والذي يكشف الغطاء عن هذه المسألة أن المتعبد قبل أن ينجز العمل يتردد وقد يغلب على ظنه العموم لظهور اللفظ في اقتضائه إلى آخر ما أطال به، وقد نقل ذلك عنه وأقره عليه من بعده من المحققين بعضهم بلفظه كالأصفهاني في شرح المحصول وبعضهم بمعناه كالقرافي في شرح المحصول، وكالمصنف في شرح المنهاج، فقد اتفق الإمام ومن تبعه على منع تصوّر حصول الاعتقاد الجازم بالعموم، بل أفادت عبارة الإمام أيضاً دون عبارة من نقل عنه بالمعنى منع تصوّر حصول الظن بما ذكر كلياً. ألا ترى إلى قوله «يتردد» وقد يغلب على ظنه العموم، ولا شبهة في أنه لا محيص عن ذلك إذ الجزم مع احتمال المخصص محال، وكذا الظن كلياً مع قوّة الاحتمال وتعارض القرائن في بعض المواضع، وحينئذ يشكل تصحيح الشارح وجوب اعتقاد العموم سواء أراد بالاعتقاد الاعتقاد الجازم أو مجرّد الظن الذي هو الإدراك الراجح وتعذر الكوراني في التنظير فيه إلا أن ما اقتضاه كلامه من حصول الظن كلياً ممنوع لما بينته. وأما توجيه الكمال لما صححه الشارح بأنه مأخوذ من قول المصنف فيما يأتي ويتمسك بالعام الخ. وإن لم يكن في عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم ففيه نظر لا يخفى مما تقرّر، وما ادّعاه من الفرعية ممنوع ومما يؤيد منعه قول التلويح السابق حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد.

لا يقال لا إشكال على الشارح ولا مخالفة في كلامه لما قاله الإمام وموافقوه لأن كلامهم

..............................................................................

في اعتقاد إرادة العموم من اللفظ وكلامه في ثبوت العموم للفظ، ولا شك في ثبوته للفظ سواء أريد منه أم لا لأنا نقول: هذا لا يصح أن يكون محل نزاع كما لا يخفى فتعين أن يريد اعتقاد إرادة عمومه. نعم لا إشكال في الحقيقة على الشارح بل على المصنف لأن تصحيح الشارح على لسان المصنف وحكاية لمقتضى عبارته لأن إحالة المصنف وجوب اعتقاد الوجوب على مسألة العام تقتضي أن مراده فيها وجوب اعتقاد العموم لأنه المناظر لما هنا. ويمكن أن يجاب بحمل الكلام على حذف المضاف أي اعتقاد اعتبار عمومه وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث لم يظهر صارف عنه لظهور أنه مع ظهوره لا يعتد بالعموم. وحاصله أنه يجب عند انتفاء ظهور الصارف المذكور اعتقاد اعتبار العموم وثبوت حكمه بحسب الظاهر ليتأتى التمسك والعمل به، لأن العموم هو المعنى الأصلي الحقيقي قطعاً للفظ فيجب اعتباره حيث لم يظهر الصارف عنه. ومن هنا تظهر الفرعية التي ادعاها الكمال إذ ما لم يعتقد اعتبار العموم لا يمكنه التمسك به، فوجوب التمسك به كما هو المراد كما هو ظاهر يتوقف على وجوب اعتقاد اعتبار عمومه. لا يقال كيف يحصل الاعتقاد المذكور مع احتمال توقف الاعتبار على البحث. لأنا نقول: هذا الاحتمال غير معتبر عند هذا القائل لما قام عنده من أدلة عدم التوقف كظهور اللفظ في العموم مع كون الأصل عدم المخصص كما في سائر الفروع فإنه يحصل للمجتهد الظن فيها من الدليل مع مشروطية إعمال ذلك الدليل عند غيره بما لا يقول هو به مما هو مفقود فيه، ويجري نظير هذا الجواب وما يتعلق به فيما هنا من اعتقاد الوجوب، فالمعنى أنه يجب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت حكمه بحسب الظاهر، وحيث لم يظهر صارف عنه لأنه الحقيقة والأصل عدم الصارف عنها، ولعمري إنه جواب حسن قريب يمكن حمل كلام الصيرفي عليه فيندفع عنه تشنيع الإمام وموافقيه فليتأمل. وإذا علمت ذلك علمت جواب ما أورده الكوراني وما في كلامه، فقوله إنما ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص قلنا: لو سلمنا هذا الحصر بالنسبة لجميع المحققين لكن ذكرهم له بالنسبة للحمل أي لوجوبه فإنه مراد القائل بالحمل قطعاً إذ لا يجوز عنده إخراج شيء من الأفراد عن الحكم كما لا يخفى، لكن ذكرهم له يستلزم ثبوته بالنسبة لوجوب اعتقاد اعتبار العموم إذ لا يتأتى مع عدم وجوب اعتقاد اعتباره وجوب الحمل على العموم كما هو ظاهر، بل لو سلم عدم استلزامه ثبوته بالنسبة لما ذكر لم يدفع ذلك ما قاله الشراح لجواز أن يكون غير المحققين ذكروا مسألة الاعتقاد أيضاً فتبعهم الشراح، والتعويل على قول غير المحققين واقع كثيراً في سائر العلوم خصوصاً في كلام الفقهاء ونحوهم كما لا يخفى على أنه متى سلم لمثل الكوراني أن من رسمهم بالمحققين من جميع المحققين وأن جميع من عداهم خارج عن المحققين.

وقوله «قال صاحب التلويح» إلى قوله «ولا شك أن الظهور إنما يفيد الظن» قلنا: هذا مسلم في العموم بحسب نفس الأمر، أما بحسب الظاهر والحكم كما هو المراد فالظهور يفيد اعتقاده بل العلم به للقطع بأن من لا يوجب البحث فليس حكم الله عنده في الظاهر إلا العمل

.......................................................................

بالعموم، ونظير ذلك ما قاله السيد وغيره في تعبيرهم في حد الفقه بالعلم بالأحكام مع أنه ظن المجتهد حيث قالوا ما ملخصه: إن المجتهد إذا ظن أن كذا حكم الله في الواقع علم قطعاً أنه حكمه بحسب الظاهر في حقه وحق مقلديه على أنه يجوز أن يراد بالاعتقاد ما يشمل الظن فلا إشكال مطلقاً. وقوله «فالحق أن يقال يجب حمله على الوجوب لا أنه يجب اعتقاد الوجوب» قلنا: قد تبين أن المراد وجوب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت مقتضاه بحسب الظاهر ولا إشكال عليه على أنه يرد على ما زعم أنه الحق أنه لا معنى للحمل على الوجوب إلا اعتقاد الوجوب، فما زعم أنه الحق هو عين ما منعه من حيث لا يدري. قال القرافي في شرح المحصول: البحث الثاني عشر في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فإنها تلتبس على كثير من الناس إلى أن قال: وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز، والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظ. فمعنى قول العلماء ان الشافعي رضي الله عنه حمل قوله تعالى ﴿يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] على الاطهار أي اعتقد أنها مراد الله من الآية، وأن أبا حنيفة رضي الله عنه حمل الآية على الحيض أي اعتقد أنها مراد الله تعالى منها فيؤول الحمل إلى دلالة اللفظ اهـ. وقال قبل ذلك: البحث الحادي عشر في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ أول ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الخسرو شاهي وكان يقول: هذا الموضع خفي على الإمام فخر الدين وحصل بسبب التباسهما عليه خلل كثير في كلامه، ثم إني أنا بعد ذلك تصفحت المواضع التي وقع فيها الخلل في المحصول فوجدتها نحواً من ثلاثين موضعاً سيقع التنبيه عليها في مواطنها. ودلالة اللفظ هي ما تقدم بيانه على اختلاف تلك الطرق الثلاث ولنفرع على أحدها عيناً ليتجه الفرق ويقرب البحث ولتكن الدلالة فهم السامع. وأما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ، إما في موضوعه وهي الحقيقة أو في غير موضوعه لعلاقة بينهما وهي المجاز، وإما استعماله لغير علاقة، قال العلماء: هو وضع مستأنف من ذلك المستعمل كما إذا قال «الله أكبر» أو «اسقني الماء» ويريد بذلك طلاق امرأته وهذه الباء في قولنا الدلالة باللفظ باء الاستعانة لأن المتكلم استعان بلفظه على إفهامنا ما في نفسه كما نستعين بالقلم على الكتابة والقدوم على النجارة إذا تقرر ضابط الحقيقتين فيقع الفرق بينهما في خمسة عشر فرقاً: أحدها أن دلالة اللفظ صفة السامع والأخرى صفة المتكلم. وثانيها أن دلالة اللفظ محلها القلب لأنه موطن العلوم والظنون والأخرى محلها اللسان وقصبة الرئة. وثالثها أن دلالة اللفظ علم أو ظن والأخرى أصوات متقطعة إلى أن قال: وثالث عشرها أن دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف في نفسها لأنها إما علم أو ظن وهما أبد الدهر على حالة واحدة والدلالة باللفظ وهي استعماله تختلف، فتارة يجب في الاستعمال تقدم خبر المبتدأ. وتارة لا يجب، وتارة يجب تقديم الفاعل، وتارة لا يجب إلى غير ذلك من اختلاف أوضاع اللغة العربية والعجمية والعرفية إلى آخره انتهى. فإن قلت: لعله أراد بالحمل معنى آخر صحيحاً.

**(فإن ورد)** الأمر أي افعل **(بعد حظر)** لمتعلقه **(قال الإمام)** الرازي **(أو استئذان)** فيه **(فللإباحة)** حقيقة لتبادرها إلى الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة للحقيقة.

---

قلت: لا يظهر له هنا معنى صحيح ومن ادعى ذلك فعليه البيان. فإن قلت: يمكن أن يراد به العمل بمعنى الإتيان بالواجب قلت: لا وجه لإرادة هذا في المقام كما هو ظاهر فليتأمل.

قوله: **(أي افعل)** إشارة إلى أن المراد الأمر اللفظي. قال شيخنا الشهاب: بقرينة الورود انتهى. وأقول: إنما يظهر كون الورود قرينة لو كان اتصاف اللفظي به حقيقة دون النفسي وفيه نظر، إذ كل منهما من المعاني وهي لا توصف به حقيقة ولهذا قال الشارح في شرح قول المصنف «وإن ورد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً فوضع» ما نصه: ووصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع انتهى. إلا أن تكون القرينة باعتبار شيوع اللفظي وأقوى من ذلك الاستدلال بقوله «فللإباحة» وقوله «للوجوب» إذ النفسي الذي هو الاقتضاء لا يكون للإباحة إذ لا اقتضاء فيها ولا يكون للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذ الاقتضاء الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول. وذكر الكمال فائدة لقوله أي افعل لا مانع من ارادتها مع ما قلناه فليتأمل. قوله: **(بعد حظر)** ظاهر اقتصارهم على الحظر عدم جريان هذا الخلاف في وروده بعد نهي التنزيه، بل يتفق حينئذ على أنه للوجوب على أصله. قوله: **(قال الإمام أو استئذان)** هذا لا ينافي قول الإمام بالوجوب مع أبي الطيب وغيره كما يأتي لأن المقصود بهذا أن الإمام جعل ما بعد الاستئذان من محل الخلاف أيضاً وعبارته الأمر الوارد عقب الحظر والاستئذان للوجوب خلافاً لبعض أصحابنا. ثم رأيت الزركشي وغيره نبهوا على ذلك.

قوله: **(فللإباحة الخ)** فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: هذا يكون مقيداً لما سبق من أنها حقيقة شرعية في الوجوب فقط إلا أن يقال: إنها هنا حقيقة شرعية أو عرفية انتهى. وقوله «مقيداً لما سبق» أي بناء على موافقة هذا القائل على ما سبق وإلا لم يتأت التقييد، وقوله «إلا أن يقال الخ» كان مراده منه الجمع بين هذا وما سبق وعدم التقييد بأن الذي سبق أن الصيغة حقيقة لغوية في الوجوب فقط، والذي هنا حقيقة شرعية أو عرفية في الإباحة وفيه نظر، لأن ما سبق لم ينحصر في القول بأنه في الوجوب حقيقة لغوية. هذا وقد بين الكمال أن المراد أنها هنا حقيقة شرعية واستدل على ذلك من كلامهم. والثاني قال الصفي الهندي: اختلفوا في الأمر الوارد بعد الحظر، فالجمهور على أنه لا أثر لتقدم الحظر وأن الأمر في اقتضاء مقتضاه من الوجوب أو الندب أو غيرهما بعده كما هو قبله، ومنهم من قال إن تقدم الحظر قرينة صارفة له عن مقتضاه إلى الإباحة وإن كان قبله مقتضياً للوجوب، ومنهم من فصل وقال إن كان الحظر السابق عارضاً لعلة عرضت وعلقت الصيغة بزوال تلك العلة كقوله تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢] وقوله

عليه الصلاة والسلام «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الذافة التي ذفت فالآن فادخروها»[١] فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع ذلك الحظر السابق فقط فيرجع حكمه إلى ما كان قبل الحظر من إباحة أو ندب أو إيجاب. وإن احتمل أن يكون مقتضياً لمقتضاه من إيجاب أو ندب نظراً إلى الوضع، وإن لم يكن كذلك فالصيغة مبقاة على مقتضاها على ما كانت قبله إن كانت للوجوب فللوجوب، وإن كانت للندب فللندب، وإن كانت مترددة بينهما فكذلك لكن القائلون بالتوقف كالغزالي زادوا ههنا احتمال الإباحة فإن الصيغة عندهم لم تكن محتملة لها قبله وقالوا قرينة سبق الحظر تروج احتمال الإباحة وإن لم تعينه انتهى.

واعلم أن ما رجحه المصنف من الإباحة يشكل بما اشتهر من قاعدة ما كان ممتنعاً إذا جاز وجب وربما عبر بأنه إذا جاز صدق بالواجب فإنه لزم على ما رجحه أن الممتنع جاز ولم يجب لشمول الجواز بعد المنع للأمر بعده، ولا يظهر الفرق بينهما بأن ما نحن فيه محله إذا وردت صيغة «افعل» بعد الحظر وتلك القاعدة إذا ورد جواز شيء هو محظور إذ هذا لا يقتضي معنى فارقاً بينهما، بل قد يقال ورود صيغة «افعل» بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لأنه إذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقتضاه الصيغة الموضوعة للوجوب أولى، ولأن ما نحن فيه محله إذا كان الحظر السابق منصوصاً عليه بعينه وتلك القاعدة إذا لم يكن منصوصاً عليه بعينه كالختان فإن قطع القلفة لم يقع نص على تحريمها بعينها بل دخل تحريمها تحت تحريم قطع عضو الإنسان مثلاً لأن المصنف صرح بأن من أفراد تلك القاعدة أكل الميتة مع أن حرمتها منصوصة بعينها، فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور كما تقدم في كلام الصفي، وقد عبر المصنف في منع الموانع عن تلك القاعدة بعبارات فقال: فصل وسألتهم عن قاعدة كون الشيء ممنوعاً لو لم يجب ونقضتموها بسجود السهو قال: واعلموا أن هذه القاعدة شهيرة في المذهب معزوة إلى أبي العباس بن سريج ثم قال: وقد تكلمنا عليها طويلاً في كتاب الأشباه والنظائر. وملخص ما قلنا إنه نقل عن أبي العباس ما تحرير العبارة عنه أن يقال ما لا بد منه لا يترك إلا بما لا بد منه، وما اعتقد أن أبا العباس نص على هذه القاعدة وإنما تلفقت من كلامه في مسألة الختان وذكرها الشيخ أبو إسحق في المهذب والتنبيه والغزالي والكيا الهراسي وغيرهم، وبعضهم في مسألة سجود التلاوة، وبعضهم في مسألة الختان، وربما عبر عنها بعضهم بأن جواز ما لو لم يشرع لم يجز دليل على وجوبه، وبأن الواجب لا يترك بسنة. قال أرباب هذه القاعدة: وقد ظهر تأثير هذا الكلام في مسائل منها قطع اليد في السرقة فإنه لو لم يجب لكان حراماً، وكذلك إقامة الحدود على ذوي الجرائم، ومنها أنه يجب على المضطر أكل الميتة في الأصح وأطال الكلام في ذلك بما يتعين استفادته ثم قال: وقد بينت في كتاب الأشباه

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير صورة ٩ باب ١٢، ١٣.

**(وقال) القاضي (أبو الطيب) (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازي) أبو المظفر (والسمعاني والإمام) الرازي (للوجوب) حقيقة كما في غير ذلك وغلبة الاستعمال في الإباحة لا تدل**

---

والنظائر أن القاعدة منقوضة بسجود التلاوة عندنا وسجود السهو وزيادة ركوع في الخسوفين والنظر إلى المخطوبة والكتابة فإنها لا تجب وإن طلبها العبد الكسوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لأن السيد لا يعامل عبده إلى آخر ما ذكره مما هو مهم في معرفة هذه القاعدة.

واعلم أن مما يقوي الإشكال أن المصنف أشار في شرح المنهاج في بعض هذه الأمثلة التي جعلها في منع الموانع من تلك القاعدة إلى أنها مما نحن فيه حيث قال: فائدة وقد عرفت الخلاف في الأمر الوارد بعد الحظر هل يدل على الوجوب أو الإباحة ويضاهيه مسائل منها الكتابة فهي مستحبة وإن كانت واردة بعد حظر، وعن صاحب التقريب حكاية قول إنها تجب بطلب العبد، ومنها النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها مستحب وفي وجه هو مباح مجرد والأمر به في قوله ﷺ للمغيرة بن شعبة «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» أي يجعل بينكما المودة وارد بعد الحظر وهو تحريم النظر للأجنبيات عند خوف الفتنة. ومنها إذا قال لعبده اتجر صار مأذوناً له ويجب عليه امتثال أمر سيده وهو أمر وارد بعد حظر وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده والله أعلم انتهى. وسيأتي أوائل كتاب السنة أن من أمارات الوجوب كون الفعل ممنوعاً منه لو لم يجب كالختان والحد لأن كلاً منهما عقوبة وأنه قد يتخلف الوجوب مع هذه الأمارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة انتهى.

قوله: **(وقال القاضي أبو الطيب إلى قوله للوجوب)** فيه أمران: الأول أن الوجوب هو المنقول عن الجمهور كما تقدم في كلام الصفي والموافق لقاعدة ما كان ممنوعاً منه إذا جاز وجب كما تقدم أيضاً لأن الجواز صادق بالجواز المستفاد من صيغة «افعل» وعلى القول الأول تختص القاعدة بجواز لم يستفد من صيغة «افعل». والثاني أن تقريرهم هذا الخلاف كالصريح في أن الصيغة مع كونها حقيقة في الوجوب محمولة عليه، وأن الغلبة المذكورة التي اعترف بها القائل بالوجوب كما صرح به قول الشارح وغلبة الاستعمال في الإباحة الخ. لا يعارض الوجوب ولا يصرف عنه، وحينئذ فللفظ عند هذا القائل معنى حقيقي وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الإباحة، فكان ينبغي أن يجري هذا الخلاف السابق في قول المصنف وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة أي بأن غلب استعمال المجاز عليها ثالثها المختار مجمل انتهى. أي والأول أن الحمل على الحقيقة أولى لأصالتها وبه قال أبو حنيفة رضي الله عنه. والثاني أن الحمل على المجاز أولى لغلبته وبه قال أبو يوسف إلا أن يكون القائلون بالوجوب هنا من القائلين بقول أبي حنيفة فيما سبق. ويمكن أن يجاب بالفرق بين المسألتين بأن ما سبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحد المعنيين حقيقياً وفي الآخر مجازياً وما هنا مفروض فيما إذا

على الحقيقة فيها (وتوقف إمام الحرمين) فلم يحكم بإباحة ولا وجوب ومن استعماله بعد الحظر في الإباحة ﴿فإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢] ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾ [البقرة: ٢٢٢] وفي الوجوب ﴿وإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] إذ قتالهم المؤدي إلى قتلهم فرض كفاية. وأما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال أأفعل كذا افعله (اما النهي) أي لا تفعل (بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما في غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة وفرقوا بأن النهي لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالأول أشد (وقيل للكراهة) على قياس أن الأمر للإباحة (وقيل للإباحة) نظراً إلى أنّ النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لإسقاط الوجوب) ويرجع الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة (وإمام

---

اتحد المعنى وكان استعماله في إيجابه حقيقياً وفي إباحته مجازياً فتأمله على أنه يحتمل أن تسليمهم الغلبة مبني على التنزل وإلا فقد منع القائلون بالوجوب تبادر الإباحة من الصيغة التي استدل به القائلون بالإباحة فإنهم استدلوا بأن السيد أو الوالد إذا منع عبده أو ولده عن شيء ثم قال له افعل ذلك الشيء تبادر إلى الفهم منه الإباحة وهو دليل الحقيقة فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب. فأجاب القائلون بالوجوب بأنا لا نسلم أن الفهم يتبادر إلى الإباحة على الإطلاق، بل لو تبادر إليها فإنما يتبادر لولا القرينة. ألا ترى أنه لو كانت القرينة منتفية لم يتبادر الفهم إلى الإباحة كما لو كان السيد منع عبده عن الاكتساب لمصلحة ثم أمره فإنه لا يفيد الإباحة بل يفيد الوجوب، وكذلك لو قال الأب لابنه اخرج إلى المكتب بعد منعه منه لمصلحة فإنه يتبادر منه إلى الفهم ما يتبادر منه قبل الحظر انتهى. فلو سلموا غلبة الاستعمال في الإباحة حقيقة لكان ينبغي أن يسلموا التبادر .لأن الغالب هو المتبادر من اللفظ وفي قولهم «بل لو سلم التبادر فإنما يتبادر لولا القرينة» دفع لما يتوهم من إثبات الإباحة بالمتبادر وذلك لأن التبادر الذي تعرف به الحقيقة هو التبادر من غير قرينة فليتأمل.

قوله: (وأما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال أأفعل كذا افعله) هذا صريح في تصوير المسألة بمجرد صدور «افعل» بعد الاستئذان وإن لم يتوسط بينهما إذن وهو الظاهر. وأما قول الأصفهاني في شرح المحصول ما نصه: وقول المصنف يعني الإمام بعد الاستئذان أي والاذن أي استأذن فأذن له ثم أمره بالمأذون فيه انتهى ففيه نظر. قوله: (أي لا تفعل) أي بدليل قوله للتحريم وقوله للكراهة وإلا لقال إنه التحريم أو الكراهة وبدليل وقيل للإباحة أي الأمر النفسي لا يتصور أن يكون للإباحة لأنه طلب الكف والطلب لا يكون إباحة. قوله: (بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على الوجوب أنه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لأنه الأصل. قوله: (وفرقوا الخ) كأن المراد أن المقصود بالذات من النهي دفع المفسدة من الأمر تحصيل

جلدة﴾ [النور: ٢] تتكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا، ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة فإن لم يعلق الأمر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة **(وقيل بالوقف)** عن المرّة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا نعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة. ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذراً من الاشتراك ولا نعرفه، أو هو التكرار لأنه الأغلب أو المرة لأنها المتيقن أو في القدر المشترك بينهما حذراً من الاشتراك والمجاز وهو الأوّل الراجح. ووجه القول بالتكرار في المعلق أن التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرر علته ووجه ضعفه أن التكرار حينئذ إن سلم مطلقاً أي فيما إذا ثبتت علية المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الأمر. ثم التكرار عند الأستاذ وموافقيه حيث لا بيان لأمده يستوعب ما يمكن من زمان العمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض فهم يقولون

---

به عند عدم التعليق فإنه بقدر الإمكان ما عدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أضيق من التكرار عند التعليق. قوله: **(كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة)** ومنه قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ [آل عمران: ٩٧] وإن كان المراد بالأمر في هذه المسألة الصيغة كما تقدم في كلام الشارح لأن قوله ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] في حكم الصيغة لإفادته ما يفيده.

قوله: **(وهو الأول الراجح)** أي من أدلته وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين: أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق. الثاني أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك، وخرج بقوله «لا يمكن أن يجامعه» نحو الصوم مع الصلاة، واعترض كل من الوجهين. أما الأول فلأن الأوقات الضرورية كقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الأمر بالعقل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، وأما الثاني فلأن النسخ إنما يلزم أن لو كان الأمر الثاني أيضاً مطلقاً غير مخصص ببعض الأوقات شرعاً أو عقلاً، ومثل هذا غير واقع في الشرع أصلاً، ولو وقع لالتزم الخصم النسخ. وأما إذا كان الأمر الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات فلا يلزمه نسخ الأول بل يلزم تخصيصه ببعض الأوقات، ولا امتناع في ذلك عقلاً مع أنه غير واقع أيضاً على الوجه المفروض لا في الشرع ولا في غيره. قوله: **(يستوعب ما يمكن من زمان العمر)** فإن قلت: إذا تعددت المأمورات فهل يقسم الزمان بينها بالسوية ويستوعب بكل واحد ما يخصه بالقسمة لأن استيعاب ما يمكن من زمان العمر بكل واحد مفوت لغيره منها أو كيف الحال؟ قلت: يؤخذ جواب ذلك مما تقدم من جواب الوجه الثاني من وجهي بطلان التعميم

بالتكرار في المعلق بتكرر المعلق به من باب أولى، وبالتكرار فيه إن لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المرّة فلهذا قال المصنف مطلقاً **(ولا لفور خلافاً لقوم)** في قولهم إن الأمر للفور أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون بأنه للتكرار **(وقيل للفور أو العزم)** في الحال على الفعل بعد **(وقيل)** هو **(مشترك)** بين الفور والتراخي أي التأخير **(والمبادر)** بالفعل **(ممتثل خلافاً لمن منع)** امتثاله بناء على قوله الأمر للتراخي **(ومن وقف)** عن الامتثال

---

وهو أنه لا يقع في الشرع أمران مطلقاً، ولو وقعا كذلك التزم نسخ الأول بالثاني ولو كان الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات كان مخصصاً للأوّل لا ناسخاً مع أن ذلك غير واقع أيضاً لكن هذا ظاهر عند ترتب الأمرين، فلو تقارنا كما لو قيل كذا وكذا افعلهما وأطلق لم يتأت نسخ ولا تخصيص فإن فرض وقوع مثل ذلك في الشرع فينبغي قسمة الزمن بينهما. وهل يقسم بينهما كل يوم وكل ليلة أو كيف الحال ولا يتأتى قسمة عمره بينهما لأنه لا يعلم قدره، وهل الخيرة فيما يبدأ به إليه في كل نظر لكن يتجه أن الخيرة إليه فيما يبدأ به. قوله: **(وبالتكرار فيه)** أي في المعلق إن لم يتكرر المعلق به لو كان المعلق به هو الاستطاعة ولم يتكرر بل عجز مطلقاً فينبغي عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول. قوله: **(وقيل للفور أو العزم في الحال على الفعل بعد)** هذا القدر معمول به عندنا في الصلاة فإنه بدخول الوقت تجب المبادرة إلى الفعل أو العزم على الفعل بعد في الوقت وقد تقدمت هذه المسألة قوله: **(والتراخي أي التأخير)** يحتمل أنه دفع بهذا التفسير توهم أن يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به. واعلم أنهم لم يبينوا ضابط التراخي حيث قيل به وبوجوبه ويحتمل أن ضابطه العرف.

قوله: **(والمبادر ممتثل خلافاً لمن منع ومن وقف)** قال الكوراني: والحق أن قول المصنف خلافاً لمن منع لا وجه له لأن القائل بأنه للتراخي لم يقل به وجوباً بل جوازاً صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ما ذهب إليه طائفة من الواقفية. ثم قول المصنف «ومن وقف عطفاً على من منع» أيضاً ليس على ما ينبغي إذ الواقفية طائفتان إمام الحرمين ومن تابعه، قالوا بالوقف في مدلوله لغة أهو للفور أم لا لكنه لو بادر عد ممتثلاً سواء كان للفور أو للقدر المشترك. وأما وجوب التراخي فغير محتمل عندهم وذهبت طائفة إلى التوقف فيه وفي الامتثال لاحتمال وجوب التراخي انتهى. وأقول: قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه: والمذهب الثالث أنه يفيد التراخي كذا أطلقه جماعة منهم المصنف. وقال الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع: وإمام الحرمين في التلخيص والبرهان أن هذا الإطلاق مدخول إذ مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به. وليس هذا معتقد أحد هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال: إن من الواقفية في هذه المسألة من قال لا يجوز فعله على الفور لكن قال القائل بهذا خالف الإجماع قبله. وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع. ثم قال المصنف في ذلك الشرح: والمذهب الرابع الوقف إما لعدم

وعدمه بناء على قوله لا نعلم أو وضع الأمر للفور أم للتراخي. ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الإيمان وأمر الحج وإن كان التراخي فيه غير واجب، فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذراً من الاشتراك ولا نعرفه، أو هو على الفور لأنه على القول بالوقف أحوط أو التراخي لأنه يسد عن الفور بخلاف العكس لامتناع التقديم أو في القدر المشترك بينهما حذراً من الاشتراك والمجاز.

---

العلم بمدلوله أو لأنه مشترك بينهما إلى أن قال: ثم افترقت الواقفية فمن قائل إذا أتى بالمأمور به في أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً وإن أخر عن الوقت الأول لانقطع بخروجه عن العهدة واختاره إمام الحرمين في البرهان، ومن قائل إنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لانقطع بكونه ممتثلاً وخروجه عن العهدة لجواز إرادة التراخي. نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما انتهى. وقوله «ومن قائل أنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لانقطع بكونه ممتثلاً الخ» عبارة الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لانقطع بامتثاله بل نتوقف فيه إلى ظهور الدليل لاحتمال إرادة التأخير انتهى. وقال الغزالي في المستصفى: أما المبادر فممتثل مطلقاً. ومنهم من غلا فقال: نتوقف في المبادر انتهى. فقد بان بذلك ثبوت القول بأن المبادر غير ممتثل، ألا ترى قول المصنف في هذا الذي حكيناه عن شرحه للمنهاج ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال: إن من الواقفية في هذه المسألة من قال لا يجوز فعله على الفور، ثم قوله «وعلى الجملة» هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع فهل بقي وراء ذلك من تصريح بثبوته وخرقه للإجماع لا يمنع ثبوته ولهذا جزم بثبوته مع نسبته إلى خرق الإجماع. ولا يمنع حكايته وثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفى «ومنهم من غلا فقال نتوقف في المبادر» وقول المصنف فيما تقدم حكايته عنه «وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لانقطع بكونه ممتثلاً» مع قول الاسنوي «حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لانقطع بامتثاله بل نتوقف فيه الخ» فأشار المصنف في المتن إلى الأول بقوله «خلافاً لمن منع» وإلى الثاني بقوله «ومن وقف» فلله دره إماماً مطلعاً راسخ الأقدام في الفن. وحينئذ يظهر بطلان قول الكوراني «والحق أن قول المصنف خلافاً لمن منع لا وجه له الخ» وأنه ليس بحق وأن قول المصنف المذكور له وجه وجيه خفي على الكوراني لقصور إطلاعه واغتراره بما تمسك به مما يقدم عليه ما بيناه على قاعدة أن المثبت مقدم على النافي وأن من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصاً مثل ابن الصباغ الذي قال فيه الأئمة إنه اجتمع فيه شروط الاجتهاد المطلق وخصوصاً مع إقرار مثل المصنف لكلامه وذكره في معرض منازعة الشيخ والإمام فيما قالاه على ما يشعر به تعبير المصنف بقوله «هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم الخ» كما لا يخفى على الفطن، وبطلان قوله أيضاً ثم قول المصنف «ومن وقف عطفاً على من منع أيضاً ليس على ما ينبغي الخ». وليت شعري كيف ساغ له هذا مع ما نقله بقوله «وذهبت طائفة إلى التوقف الخ» وأما قول الكمال ومن وافقه من جملة

كلام ذكره ما نصه: نعم بعض القائلين بالخامس وهو الوقف نقل عنه التوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلاً خارجاً عن العهدة لجواز إرادة التراخي. قال ابن الصباغ في العدة وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور لكنه خالف الإجماع قبله.

وقال الغزالي في المستصفى: أما المبادر فممتثل مطلقاً. ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر انتهى. وكان معتمد المصنف في قوله خلافاً لمن منع ومن وقف هو هذان النقلان. ونقل ابن الصباغ منع المبادرة بالفعل مبني على القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلاً كما دل عليه كلامه وتقدمت الإشارة إليه لا مقابل له كما وقع في عبارة المتن، فاللائق أن يقال خلافاً لمن منع المبادرة بناء على الوقف أي عن القطع بكون المبادر ممتثلاً انتهى. فيجاب عنه بمنع أن نقل ابن الصباغ مبني على ما ذكره ومنع دلالة كلامه عليه، ولو سلم فلا نسلم أن معتمد المصنف هذان النقلان لجواز أنه اطلع على نقل آخر يوافق ما دلت عليه عبارته بل هذا هو الظاهر من حاله، بل الظاهر أيضاً أن الشارح وقف على نقل صريح في ذلك فإنه صرح ببناء المنع على القول بأن الأمر للتراخي وببناء الوقف على القول بأنه لا يعلم أوضع الأمر للفور أو التراخي، ولا يمكن صدور هذا التصريح بدون مستند صحيح صريح من آحاد الفضلاء فضلاً عن هذا المحقق المشهور بغاية التثبت والاحتياط ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، بل ما صرح به هو صريح صنيع غيره كالصفي الهندي فإنه قال في نهايته ما نصه: وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الأمر لا يقتضي الفور، وهؤلاء اختلفوا أيضاً فذهب الأكثر منهم عن الشافعي ومعظم أصحابه وجماعة من الأشاعرة وجماعة من المعتزلة وعدّد جمعاً من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به. فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادراً أو مؤخراً كان ممتثلاً. وذهب الأقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي فعلى هذا لا يكون المبادر ممتثلاً، وقد قيل إنه خلاف الإجماع فنسبوا فيه إلى خرق الإجماع. وأما الواقفية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك، ومنهم من توقف فيه توقف اللاأدريه، وهؤلاء انقسموا إلى غلاة ومقتصدة. أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممتثل أم لا، ونسبوا أيضاً إلى خرق إجماع السلف فإنهم كانوا قاطعين بأن المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة. وأما المقتصدة فهم الذين قطعوا بامتثال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممتثل أم لا. ثم منهم من قال بتأثيمه، ومنهم من لم يقل به. ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه امتثل أصل المطلوب انتهى. فانظر كيف جزم على قول التراخي بتفريع عدم كون المبادر ممتثلاً قبل ذكره أقوال الوقف فإنه صريح في أن هذا لا تعلق له بالوقف وبه يرد ما زعمه الكمال أن منع امتثال المبادر مبني على الوقف، بل لو سلم هذا في كلام ابن الصباغ لم يسلم مطلقاً كما صرح بذلك كلام الصفي المذكور، وحينئذ يسقط ما بناه الكمال على ما زعمه من اعتراض المتن وقوله «فاللائق الخ» كما يسقط بذلك أيضاً قوله قبل ذلك «ثم إطلاق القول باقتضائها التراخي منتقد

وهو الأول الراجح أي طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ.

**(مسألة)** قال أبو بكر **(الرازي)** من الحنفية **(و)** الشيخ أبو إسحق **(الشيرازي)** من الشافعية **(وعبد الجبار)** من المعتزلة **(الأمر)** بشيء مؤقت **(يستلزم القضاء)** له إذا لم يفعل في وقته لإشعار الأمر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل **(وقال الأكثر القضاء بأمر جديد)** كالأمر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها إذ ذكرها[1] وفي حديث مسلم «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها»[1] والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقاً. والشيرازي موافق للأكثر كما في لمعه وشرحه فذكره من الأقل سهو

---

لاقتضائه أن الامتثال على البدار غير معتد به الخ» إذ قد بان ثبوت القول بعدم الاعتداد بالامتثال على البدار فلا انتقاد فتأمل وتيقظ.

قوله: **(لوقت من فور أو تراخ)** يحتمل أنه على حذف المضاف من البيان أو المبين أي من ذي فور أي من وقت ذي فور أو تراخ أو لحال وقت من فور أو تراخ وفيه نظر، إذ الفور والتراخي وصفا الفعل بالحقيقة دون الزمان إلا على سبيل التجوز فليتأمل. قوله: **(لأن القصد الفعل)** أي مطلقاً وشرح ذلك ما قال ابن الهمام أن نحو «صم يوم الخميس» مقتضاه أمران إلزام الصوم وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم، وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الأمرين بقوله «والقصد من الأمر الأول الخ». قوله: **(كالأمر في حديث الصحيحين الخ)** ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان، وثانيهما على حكم الرقاد والغفلة التي هي أعم من النسيان ويبقى حكم الترك عمداً قصداً ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لأنه إذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى. قوله: **(كما في لمعه وشرحه)** أي ولم يثبت عنه خلاف ذلك فلا يرد أنه قد يذكر خلاف ذلك في غيرهما. قوله: **(والأصح أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء)** قال الكوراني: من جملة كلامه على ذلك ما نصه: قالوا لو كان مسقطاً للقضاء لكان صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة مسقطة للقضاء إذ ظن الطهارة كافٍ في جواز الإقدام واللازم منتفٍ قلنا: ممنوع إذ المسألة مختلف فيها إذ قال بالسقوط بعض العلماء وإن سلم أنه يجب القضاء فالمقضي واجب مستأنف وتسميته قضاء مجاز. هكذا أجاب المولى المحقق عضد الملة والدين وفيه نظر، لأنه بعد أن تبين أن المصلي لم يكن على طهارة فصلاته قضاء باتفاق الفقهاء، والحق في الجواب أن صلاة الظان إذا تبين خطأ ظنه لم يكن على الوجه الذي أمر به الشارع، فلو استمر ظنه كان غير آثم بما فعل. والحاصل أنه على تقدير استمرار الظن لا قضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لأنه لم يأت بالمأمور به على الوجه

---

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ٧٩. مسلم في كتاب المساقاة حديث ١٠١، ١٠٢ ابن ماجة في كتاب التجارات باب ٤٩.

**(والأصح أن الإتيان بالمأمور به)** أي بالشيء على الوجه الذي أمر به **(يستلزم الإجزاء)** للمأتي به بناء على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم.

---

الذي أوجبه الشارع، وهذا جواب في غاية الحسن. وفي عبارة المصنف نظر من وجهين: الأول أنه لم يقيد الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أوجبه الشارع ولا بد منه، وربما يجاب بأنه إذا أوقعه المكلف على غير الوجه الذي أوجبه الشارع لا يكون آتياً بالمأمور به. والثاني أن الأصح إنما هو على التفسير الثاني للاجزاء وهو إسقاط الطلب، وأما على التفسير الأوّل فلا خلاف لأحد فيه ولا إشعار لكلامه بذلك انتهى. وأقول: أما الوجه الأوّل فقد أجاب عنه، وأما الوجه الثاني فقد رده شيخ الإسلام حيث قال: حاصله أي قول الشارح بناء على أن الاجزاء الخ بناء الخلاف في المسألة على الخلاف في تفسير الاجزاء، والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الاجزاء بأنه إسقاط القضاء إما إذا فسر بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالإتيان يستلزم الاجزاء بلا خلاف، فالمسألة مفرعة على ضعيف. كذا قيل وأنت خبير بأن معنى قولهم «بلا خلاف» أي عند القائل بهذا التفسير كما أنه كذلك عند القائل بذاك التفسير فليست المسألة مفرعة على ذلك بل عليهما معاً كما قرره الشارح انتهى. قلت: وفيه نظر فإنه إذا كانت مفرعة عليهما كما قاله الشارح كان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف، وإذا كانت مفرعة على الضعيف كان عدم الاستلزام مرجوحاً فيه وكان الأصح الاستلزام، فالأوجه أن يجاب بأن الشارح يمنع تفريعها على الضعيف لا لما ذكره الشيخ بل لما سنذكره قريباً.

قوله: **(أي بالشيء على الوجه الذي أمر به)** وجه شيخنا العلامة هذا التفسير ثم قال: لكنه يفضي إلى أن الأمر يتعلق بالوجه لا بالفعل وعبارتهم بالمأمور به على وجهه قال العضد: أي كما أمر به الشارع انتهى. وأقول: هذه مناقشة هينة إذ من لازم الأمر بالوجه الأمر بذي الوجه لعدم استقلال الوجه، بل لا يفهم من قولنا الإتيان بالشيء على الوجه الذي أمر به إلا أن الشيء مأمور به أيضاً على أن معنى أمر به أمر بإيقاع الفعل عليه ومعه فالإفضاء الذي ادعاه ممنوع. قوله: **(الكفاية في سقوط الطلب)** قال شيخنا العلامة: اما أن يراد بها معنى الامتثال أو غيره والأول يلزم منه أن الإتيان المذكور يستلزم نفسه إذ الإتيان هو الامتثال، والثاني يلزم منه إحداث معنى ثالث للإجزاء إذ هو كما قال العضد: يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به، والآخر سقوط القضاء به انتهى. وأقول: تفسير الإجزاء بالكفاية في سقوط الطلب قد صرح به المصنف في المتن فيما سبق ولم ينفرد بذلك التفسير، بل وقع مضمونه في كلام أئمة أكابر محققين مقتدى بهم في هذا الفن وغيره منهم إمام الإسلام والمسلمين مولانا الإمام فخر الدين فإنه قال في المحصول بعد كلام قرره ما نصه: وإذا عرفت هذا فنقول: معنى كون الفعل مجزئاً أن الإتيان به كاف في سقوط التعبد به وإنما يكون كذلك لو أتى المكلف به مستجمعاً لجميع الأمور

المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد، ومنهم من فسر الإجزاء بسقوط القضاء الخ انتهى. ولا شبهة لعاقل في أن مضمون قوله «إن الإتيان به كافٍ في سقوط التعبد» هو كفاية الإتيان به في سقوط التعبد الذي عبر به المصنف والشارح، وقد تبعه على ذلك شارحه الإمام المطلع المدقق الشمس الأصفهاني وناهيك به فقال بعد مقدمة مهدها: فإذا اتضحت هذه المقدمة فنقول: معنى كون الفعل مجزئاً أن الإتيان به كافٍ في سقوط التعبد به. ثم قال: ومنهم من فسر الإجزاء بسقوط القضاء انتهى. وأقرّه على ذلك شارحه الآخر العلامة المحقق القرافي فلم ينازعه فيه من هذه الجهة التي نازع بها الشيخ ولا نقل المنازعة بها عن أحد من الشراح مع كثرتهم ومع كثرة منازعته للإمام وكثرة نقله عن شراحه، وصوبه الاسنوي في شرح المنهاج ناقلاً له عن التحصيل حيث قال بعد شرحه قول المنهاج: والإجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ما نصه: وقال في التحصيل إجزاء الفعل هو أن يكفي الإتيان به في سقوط التعبد به فجعل الإجزاء هو الاكتفاء بالمأتي لا الإتيان بما يكفي وهو الصواب، لأن الاكتفاء هو مدلول الإجزاء. قال الجوهري في الصحاح: وأجزأني الشيء كفاني. فانظر هذا الإمام المشهور بسعة الاطلاع والتحقيق كيف صوّب هذا التفسير الموافق لتفسير المصنف والشارح على التفسير الموافق لتفسير العضد.

وإذا علمت ذلك علمت أن اعتراض الشيخ بما ذكر في غاية السقوط، وذلك لأنا نختار الشق الثاني من ترديده وهو أن المراد بالكفاية في سقوط التبعد غير معنى الامتثال لأنها ظاهرة في مغايرتها له، بل صريحة فيها قوله يلزم منه احداث معنى ثالث للإجزاء إذ هو كما قال العضد الخ قلنا: أما أولاً فإما أن يريد بإحداث هذا المعنى الثالث مجرد مخالفته لما ذكره العضد حتى يكون حاصل الاعتراض أن المصنف خالف العضد في هذا التفسير، وحينئذ فإن أراد أن مخالفة العضد ممتنعة لذاتها وكونها مخالفة العضد فبطلان هذا مما لا يخفى على أحد وخصوصاً من مثل المصنف المشهور بسعة الاطلاع وكثرة الاستدراك على غيره والمناقشة لهم وخصوصاً في مثل هذه المخالفة التي هي في أمر يرجع إلى الاصطلاح الذي اشتهر أنه لا حجر فيه، وخصوصاً مع موافقة المصنف لهؤلاء الأئمة المذكورين كما رأيت. وإن أراد أن مخالفته ممتنعة حيث ترجح ما قاله على غيره فعليه أوّلاً بيان رجحان ما قاله على غيره ليصح اعتراضه ولم يبين ذلك ودون بيانه خرط القتاد، بل يترجح ما قاله المصنف بموافقة اللغة كما علم مما تقدم عن الاسنوي على أنه لو فرض رجحان ما قاله العضد لم يصح الاعتراض به على المصنف في أمر اصطلاحي وافقه عليه هؤلاء الأئمة. وإما أن يريد به المعنى الذي تقرر في باب الإجماع امتناعه وهو إحداث قول ثالث خارق لما اتفق عليه أهل العصر ففساده واضح. أما أولاً فلأن ذاك إنما هو في الأحكام لا في مثل ما نحن فيه من الاصطلاحيات التي نص الأئمة أنه لا حجر فيها وأن لكل أن يصطلح على ما يشاء. وأما ثانياً فلأن الاعتراض على تفسير المصنف بأنه حادث خارق ليس بأولى من العكس أعني الاعتراض على تفسير العضد بأنه حادث خارق، ولا يصح الترجيح بأن العضد أقدم لأنه

وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط المأتي به القضاء بأن

---

مجرد ناقل والمصنف كذلك، ولأن المصنف مسبوق بهذا التفسير ممن هو أقدم من العضد وأجل كالإمام فخر الدين كما علمت. وأما ثالثاً فلأن الاعتراض بذلك يتوقف على منافاة تفسير المصنف لتفسير العضد وهو ممنوع لجواز أن يكون أحد التفسيرين باللازم والآخر بالحقيقة، ولا منافاة بين حد الشيء ورسمه كما هو معلوم. وأما رابعاً فلأنه أعني الاعتراض بذلك يتوقف أيضاً على أن تفسير العضد مما اتفقوا عليه وهو ممنوع دون إثباته خرط القتاد وشيب الغراب، وكيف مع ما رأيته من جزم هؤلاء الأئمة بخلافه. وبالجملة فهذا الاعتراض وأمثاله مما أكثر منه شيخنا في هذه الحواشي مما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه لولا ما غلب على طلبة الزمان من الجهل والجمود على محض التقليد خصوصاً لمن اشتهرت جلالته وعلمت عظمته كشيخنا وليتهم إذ كان هذا شأنهم عكسوا القضية فقلدوا المصنف والشارح إذ كل أكبر وأشهر وأجل من سائر المعترضين عليهم كما هو معلوم.

قوله: **(وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء)** قال شيخنا العلامة: هذا خلاف المختار. قال العضد: وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار أنه يستلزمه إلى آخر ما أطال به من كلام العضد ومن كلامه. وأقول: أما أوّلاً فقد أكثر الشيخ في حواشيه مما لا يليق بالعاقل فضلاً عن الفاضل من الاعتراض على الشارح بمجرّد مخالفة كلامه لكلام العضد أو كلام ابن الحاجب أو لكلامهما مع ظهور أن الشارح غير مقلدٍ لهما ولا ملتزماً لمتابعتهما، وأنه لم يقم عقل ولا نقل على امتناع مخالفته لهما ولا انحصار الحق في كل ما يتفق لهما، ومع ظهور أن مخالفته لهما عن قصد بعد تكرر اطلاعه على كلامهما وإمعان النظر والبحث فيه وإقرائه للفضلاء والعلماء فلا يليق مع ذلك سوى السعي في بيان وجه عدوله عنهما ومخالفته لهما أو الإرشاد إلى السعي في ذلك لا الاقتصار على مجرّد الإخبار بمخالفته لهما لأنه أمر مكشوف يحصل بمجرّد الوقوف على كلامه وكلامهما حتى لآحاد الطلاب. فإن ظن الشيخ أن الشارح لم يطلع على كلامهما أو أنه لم يمعن النظر والبحث فيه فهو من عظائم المصائب وعجائب الغرائب، وكيف يتوهم عاقل أن الشارح لم يطلع على العضد مع قطع كل عاقل بتكرير إقرائه إياه وتخرج الأئمة به فيه ومع تصدّيه لشرح هذا المتن الذي بصدد مناقشة لما هو مشروحه والمحوج إلى مطالعة جميع كتب الفن أو أكثرها مع أنه هو احتاج إلى مطالعة العضد في إقراء شرح هذا المتن من غاية حالهم أن يعدوا من أوساط الطلاب لهذا الفن على ما لا يخفى على من شاهدهم، وهذا الذي أكثر منه الشيخ يقع للكمال كثيراً كما وقع له هنا فإنه نظر في بناء الشارح الخلاف على الخلاف في تفسير الإجزاء، ولم يزد في توجيه نظره على ما حاصله أن بناء الشارح المذكور مخالف للبرماوي والزركشي ومختصر ابن الحاجب وشرحيه للعضد والمصنف وغيرهم. وأما ثانياً فإن أراد بأنه خلاف المختار أنه خلاف مختار جميع الأصوليين فليس بصحيح لأن المسألة خلافية أو

..........................................................................................

خلاف مختار بعض الأصوليين أو أكثرهم، فمجرّد ذلك لا محذور فيه بل قد يترجح قول البعض بل الواحد على قول من عداه كما هو معلوم بين سائر أهل الفنون، فعلى من أراد الاعتراض بمخالفة هذا المختار أن يبين صوابيته وخطأ ما عداه بدليل صحيح صريح وإلا لم يصح اعتراضه بمجرد المخالفة على أن من أحاط بحقيقة الحال في هذه المسألة علم أنه ليس فيها نزاع معنوي كما سيقع الإشارة إلى ذلك. وأما ثالثاً فلا بد من إيضاح محل النزاع ليتضح أنه نزاع لفظي وتعلم سهولة الأمر في مخالفة هذا المختار لأنه مخالفة لفظية لا محذور بوجه في ارتكابها إن فرض أن لا مرجح لها. قال في الأحكام من جملة كلام طويل في ذلك ما نصه: الفعل المأمور به لا يخلو إما أن يكون قد أتى به المأمور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه، أو أتى به على نوع من الخلل، والقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وإنما النزاع في القسم الأول، وليس النزاع فيه أيضاً من جهة أنه يمتنع ورود أمر مجدّد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أوّلاً وإنما النزاع في ورود الأمر بالفعل متصفاً بصفة القضاء والحق نفيه، لأن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء أو مصلحة صفته أو شرطه. وإذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء استدراكاً لما قد حصل تحصيل للحاصل وهو محال، ومن ينفي القضاء إنما ينفيه بهذا التفسير وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه وإن كان لا ينكر ورود الأمر خارج الوقت بمثل ما فعل أولاً غير أنه لا يسميه قضاء، ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل إلى اللفظ دون المعنى شبه الخصم.

الأولى أن من صلى وهو يظن أنه متطهر ولم يكن متطهراً مأمور بالصلاة، فإن كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقة فهو عاصٍ آثم بصلاته حيث لم يكن متطهراً، وإن كان مأموراً بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بالمأمور به على الوجه الذي أمر به، ومع ذلك يجب عليه القضاء إذا لم يكن متطهراً. وكذلك المفسد للحج مأمور بالمضي في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء.

الثانية أن الأمر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضياً له ثم قال: وجواب الأولى لا نسلم وجوب القضاء فيما إذا صلى على ظن الطهارة ثم علم أنه لم يكن متطهراً على قول لنا، وإن سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجباً عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ولا عما أمر به من المضي في الحج الفاسد لأنه قد أتى بما أمر به أولاً على النحو الذي أمر به. وإنما القضاء استدراك لمصلحة ما أمر به أولاً من الصلاة مع الطهارة والحج المعرى عن الفاسد. وعن الثانية أنا لا نمنع من ورود أمر يدل على مثل ما فعل أولاً وإنما المدعى أنه إذا أتى المأمور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به امتنع

وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير انتهى. ومن عبارة العضد في حكاية دليل الخصوم والجواب عنه قالوا: أولاً لو كان مسقطاً للقضاء لكان المصلي بظن الطهارة إذا تبين كونه محدثاً إما آثماً أو ساقطاً عنه القضاء واللازم منتف أما الأولى فلأنه إن أمر بصلاة بتيقن الطهارة ولم يفعل كان آثماً، وإن أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض أنه يسقط القضاء فكان ساقطاً عنه القضاء. وأما الثانية فبالاتفاق. الجواب أما أولاً فبمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلي مثلها لأن المسألة مختلف فيها قلنا: المنع إلى أن يثبت. وأما ثانياً فلأن المأمور به صلاة بظن الطهارة وإذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهذا واجب مستأنف والأوّل قد سقط ولا يقضي، وتسمية الثاني قضاء مجاز لأنه مثل الأول انتهى. وقوله «قالوا» قال في النقود: أي عبد الجبار ومتابعوه، وقوله «وأما الثانية» قال في النقود: أي انتفاء الإثم وسقوط القضاء بالاتفاق، وقوله «لأن المسألة مختلف فيها» قال في النقود: لأن بعض الفقهاء قالوا بالسقوط وبعضهم بعدمه فكان لنا منع عدم السقوط إلى أن يثبت بالدليل عدمه. وقوله «فهذا واجب مستأنف» قال في النقود: لأنه بأمر مجدد غير الأمر الأول، وقوله «وتسمية الثاني قضاء مجاز» قال في النقود: بعلاقة أنه مثل الأول انتهى.

وبهذا كله يتضح أن محل النزاع أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به في الوقت الذي أمر به فيه لا يتعلق به قضاء مطلقاً وأنه لو ورد أمر آخر بالإتيان بمثل ذلك المأمور به كان الإتيان بذلك المثل واجباً آخر مستأنفاً لا تعلق له بالأول ولا يكون قضاء له مع الاتفاق على أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به معه لا يمتنع معه أن يطلب الإتيان بمثله مرة أخرى لكنه طلب مستأنف لا تعلق له بالأول وليس قضاء له، بل لا يسمى قضاء إلا على وجه التجوز فهذا هو الذي اختاره العضد كابن الحاجب وغيره وخالف فيه الشارح كغيره فذهبوا إلى أنه لو طلب الإتيان بمثل المأمور به الذي فعل أوّلاً كان هذا الإتيان الثاني متعلقاً بالأول وقضاء له، ولا يخفى صراحة ذلك كله في أن النزاع لفظي راجع إلى التسمية فإنهم متفقون على إمكان ورود طلب الإتيان بمثل الأول مرة أخرى، ومختلفون في أن هذا الإتيان الثاني إن فرض ورود طلب به هل يسمى قضاء للأول؛ فقيل لا وقيل نعم. وفي النقود ما نصه القطبي: لا خلاف في أن الإتيان به أي بالمأمور على الوجه الذي أمر به يحقق الإجزاء على معنى أنه يدل على أن الآتي امتثل. وأما الإسقاط فالأكثر أن الإتيان يستلزم الإسقاط لا بمعنى أنه يمتنع وروده أمر مجدد بعد الوقت بفعل مثل ما أمر به أولاً فإن جوازه متفق عليه بل بمعنى أنه يمتنع وروده بالإتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المأمور به متصفاً بصفة القضاء انتهى. ويوافقه ما في حواشي المولى سعد الدين حيث قال بعد كلام نقله عن عبد الجبار ما نصه: وهذا يشعر بأن ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الأمر بل في أنه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بأمر آخر انتهى. وإذا تقرر ذلك فيمكن توجيه عدول الشارح عن ذلك بوجهين: الأول

........................................................................................................

أن من تأمل كلام الفقهاء الشافعية تأملاً صحيحاً لم يرتب أدنى ارتياب في أنهم قائلون بأن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به لا يستلزم سقوط القضاء، بل قد يجب القضاء وإن كان بأمر جديد وبأن ذلك القضاء قضاء له على وجه الحقيقة لا على وجه التجوز، ولهذا أكثروا من نحو قولهم من عجز عن كذا أو فقد كذا من أمور الصلاة صلى حسب حاله وأعاد أو وعليه القضاء أو ويلزمه القضاء، وقولهم الصلاة مع كذا أو على وجه كذا لا يغني عن القضاء أو عن قضائها فإن ذلك صريح كما لا يخفى بأدنى تأمل في قولهم بعدم الاستلزام المذكور، وبأن ذلك قضاء حقيقة وأنه استدراك لما فات من الأداء على الوجه المطلوب أصالة، وبهذا أعني قولي على الوجه المطلوب أصالة يندفع ما قالوه من أنه لو كان قضاء واستدراكاً للأداء لزم تحصيل الحاصل لوجود الأداء.

ثم رأيت الأصفهاني في شرح المختصر بحث في قولهم المذكور بنحو ما ذكرته حيث قال: الثاني أي من وجهي احتجاجهم على الاستلزام أن القضاء استدراك لما فات من الأداء، فلو لم يكن الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقطاً للقضاء لكان تحصيلاً للحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة أنه لو أتى بالقضاء مع الإتيان بالمأمور به على وجهه كان القضاء استدراكاً للأداء الحاصل فيكون تحصيلاً للحاصل وفيه نظر، فإنه يمكن أن يقال الأداء المستدرك بالقضاء غير الأداء الحاصل فلا يكون تحصيلاً للحاصل انتهى. أي فإن الأداء الحاصل لما اختل ونقص عن الأداء المطلوب أصالة طلب استدراكه على الوجه المطلوب أصالة، ثم رأيت ما يأتي عن المصنف مما يؤيد ذلك أيضاً. والثاني أن ما ذكره الشارح هو الموافق لكلام المصنف والأقرب إلى مراده بدليل أنه قال في منع الموانع ما نصه: واعلم أنه لا يلزم من صحتها وإجزائها سقوط القضاء بدليل صلاة من لم يجد ماء ولا تراباً فإن الأصح أنها صحيحة ومع ذلك لا يسقط، وقد يقول الفقيه إنها غير مجزئة لأنه يفسر الإجزاء بسقوط القضاء، وأما نحن فنفسره بالفعل الكافي لسقوط التعبد به إلى أن قال: وأما قولنا «وقيل إسقاط القضاء» فهذا قول الفقهاء في الإجزاء وقد قدمنا نظيره في صحة العبادة حيث قلنا: وقيل في العبادة إسقاط القضاء انتهى. فتأمل قوله «واعلم» إلى «ومع ذلك لا يسقط» فإنه نص في أنه يرى أن الإجزاء لا يستلزم سقوط القضاء، وتأمل قوله: «وقد يقول الفقيه انها غير مجزئة لأنه يفسر الإجزاء بسقوط القضاء» مع قوله «فهذا قول الفقهاء في الإجزاء» فإنه صريح في قول الفقهاء بأن الإتيان بالمأمور به لا يستلزم الإجزاء بمعنى سقوط القضاء، وبه يرد إطلاق الآمدي ومن تبعه نسبة الاستلزام إلى الفقهاء وفيما صنعه الشارح من أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء بناء على تفسير الإجزاء بالكفاية في سقوط التعبد، ولا يستلزمه بناء على تفسيره بإسقاط القضاء، فللّه در هذا الشارح! ثم رأيت المصنف قال في آخر منع الموانع بعد كلام قرره في معنى الإجزاء ما نصه: فإن قلت: هذا كلام من يجعل الإجزاء غير لازم للصحة وقد قلتم الأصح أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء. قلت: المختار عندنا

يحتاج إلى الفعل ثانياً كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الأصح (أن الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو ﴿وأمر أهلك بالصلاة﴾ [سورة طه: ١٣٢] (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أي بالشيء وقيل هو أمر به وإلا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الأصح (أن الامر) بالمد (بلفظ يتناوله) كما في قول السيد لعبده «أكرم من أحسن إليك» وقد أحسن هو إليه (داخل فيه) أي في ذلك اللفظ ليتعلق به ما أمر به، وقيل لا يدخل فيه لبعد أن يريد الآمر نفسه وسيأتي تصحيحه في مبحث العام بحسب ما ظهر له في الموضعين، وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كما في قوله لعبده «تصدق على

---

الآن أنه لا يستلزم، وعلى القول بالاستلزام فالجواب عن صلاة من لا تغني صلاته عن القضاء بأحد طريقين: إما أن يقال لم يأت بالمأمور به فإن المأمور به بالذات العبادة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك، وإن كان مأموراً به فإنما أمر به بالعرض لحرمة الوقت. إما أن يقال إنها مجزئة عن المأمور به الآن ووجوب القضاء بأمر آخر، وهذه طريقة ضعيفة لأنا لا نعني بالمأمور به إلا ما طلب أولاً وبالذات واشتغلت الذمة به، فإذا صرف عن فعله على وجهه صارف وطلب الشارع تعويضه لا على الدوام بل في وقت الصارف إلى أن ينتهي لم يكن المطلوب حينئذ هو المأمور به بالمعنى بأنه هل يجزئ فعله انتهى فأحسن التأمل وبه المستعان.

قوله: (وقيل هو أمر به) أقول: نقل شيخ الإسلام رد هذا القول بأنه يلزم عليه محذوران بينهما لكنه لم يتعرض لرد دليله وهو قوله «وإلا فلا فائدة فيه لغير المخاطب» ويمكن رده بأنا لا نسلم انتفاء الفائدة لغير المخاطب إذ قد ينشأ عن أمر المخاطب ولو في الجملة أمره لغيره، وقد ينشأ عن أمره لغيره امتثال ذلك الغير وذلك فائدة ترتبت على أمر المتكلم للمخاطب وتعلقت بغير المخاطب ففيه فائدة لغير المخاطب، ولو سلم أنه لا فائدة فيه لغير المخاطب فلا محذور في ذلك. فإن قيل: التعرض للغير في الأمر مع أنه لا فائدة له فيه محذور إذ هي زيادة بلا فائدة قلنا: هذا ممنوع لأن التعرض له ليتعين ما أمر به المخاطب فهو زيادة لفائدة أي فائدة قوله: (وقد تقوم قرينة الخ) شرح الكمال هذا الكلام بكلام قال في آخره: ثم القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعية لا يزيد على الأمر بابتداء النكاح الخ. وأقول: لك منع قوله «لا يزيد» لجواز أن تكون الإساءة بالطلاق في هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبراً لهذه الإساءة، ألا ترى أنه تجب الرجعة على الصواب المعتمد خلافاً لمن وهم فيه كما أوضحناه في محل آخر عن الفقيه بما لا يمتري فيه عاقل فيما إذا ظلم إحدى نسائه بإعطاء نوبتها لغيرها منهن ثم طلقها قبل وفائها حقها قوله: (بحسب ما ظهر له في الموضعين) فإن قلت: كيف يصح هذا الاعتذار مع جواب المصنف في منع الموانع عن التنافي بما حاصله الجمع بين الموضعين

من دخل داري» وقد دخلها هو (و) الأصح (أن النيابة تدخل المأمور به) مالياً كان كالزكاة أو بدنياً كالحج بشرطه (إلا لمانع) كما في الصلاة. وقالت المعتزلة:

---

يحمل كل منهما على حالة؟ قلت: لما ظهر ضعف جواب المصنف كما بينوه ساغ العدول عنه إشارة إلى أنه لا ينبغي للمصنف التعويل عليه بل على ما ذكره الشارح لأنه الواقع في الحقيقة قوله: (والأصح ان النيابة تدخل المأمور به إلا لمانع) أقول: يحتمل أن كلامه في الجواز العقلي دون الوقوع ليوافق كلام الآمدي وغيره الذاكرين لهذه المسألة، لكن قد يشكل عليه قوله «إلا لمانع» إذ لا استثناء في الدلائل القطعية كما صرح به السيد في حواشي العضد رداً لما قيل من أن إيجاب معرفة الله تعالى مستثنى من قاعدة تكليف الغافل، وبه يعلم أن امتناع الاستثناء لا يتقيد بكون القطعي دليلاً أي إلا أن يكون الاستثناء عقلياً كما نقل عنه في غيرها. ويجاب بأن ما نحن فيه ليس قطعياً وإن كان عقلياً وفيه نظر، لأنه وإن لم يكن قطعياً فاستثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون مجرد الإمكان. وكذا يشكل تقييد الشارح بالشرط في قوله «كما في الحج» بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الإمكان العقلي اللهم إلا أن يقال فرض المسألة ما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصفي الهندي: اتفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة. واختلفوا في البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم انتهى. وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنفي المانع بالنظر لشق الوقوع أو يقال: إثبات الجواز العقلي في الحج بشرطه لا ينافي إثباته مطلقاً وإنما اقتصر على الأوّل لأنه المطلوب فليتأمل. فإن قلت: قد علم مما تقرر أن محل الخلاف هو البدنية لا غير وكلام المصنف والشارح شامل للمالية أيضاً، فكيف يصح؟ قلت: لا إشكال في صحته بالنظر للمجموع على معنى أن الأصح دخول النيابة للمأمور به مطلقاً خلافاً لمن خالف وخص الدخول بالمالية فتأمله، وبه يندفع قول الكمال وقول المصنف المأمور به أعم لتناوله المالية وليست من محل النزاع. وأما قوله «وأيضاً» فمقصود الآمدي الجواز العقلي كما نبه عليه الصفي الهندي وساق ما تقدم عنه وعقبه بقوله، فإنه نبه بالوقوع على أن الكلام في الجواز العقلي وليس في عبارة المصنف ولا الشارح ما ينبه على ذلك فيرده أنا لا نسلم أن في كلام الصفي المذكور تنبيهاً على أن الكلام في الجواز العقلي، بل هو ظاهر في أن الكلام فيهما، ولو سلم فحيث صح ان الخلاف فيهما فلا مانع من فرض المصنف الكلام فيهما لأنه أفيد وإن خالف الآمدي أو غيره في ذلك قوله: (إلا لمانع) أي فإذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة.

قوله: (كما في الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح أن يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة في البدني مطلقاً وقد صرّح بردها فليتأمل. نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه تصرف

لا تدخل البدني لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافي ذلك إلا لضرورة كما في الحج قلنا: لا تنافيه لما فيها من بذل المؤونة أو تحمل المنة.

**(مسألة قال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والقاضي) أبو بكر الباقلاني (الأمر النفسي**

---

الشرع، وذلك لا يحصل مع النيابة وإن حصل معها مطلقاً الكسر والقهر فليتأمل قوله: **(مسألة قال الشيخ والقاضي الخ)** قال الكوراني بعد ضبط المذاهب وتحرير محل النزاع ما نصه: وها هنا أبحاث إلى أن قال: الثاني أن التقييد بالنفسي لإخراج الأمر اللفظي صرّح به المصنف بعده مما لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لأن الإيجاب والندب لا يتصور إلا في النفس انتهى. وأقول: كذا في النسخة الواقعة لي وفيها سقم ولم يتحرر لي على القطع مقصوده من هذا الكلام لسقم هذه النسخة، فإن كان مقصوده الاعتراض على المصنف بأنه لا حاجة أو لا صحة لتقييده بالنفسي لأن الإيجاب والندب أي المرادين من قوله «الأمر» والمذكورين بقوله «وقيل أمر الوجوب» يتضمن فقط لا يتصور إلا في النفسي فهو فاسد، لأن المراد المضاف للوجوب أو الندب صادق باللفظي أيضاً فيكون معنى قوله «الأمر بشيء معين» الأمر اللفظي الوارد بشيء معين وجوباً أو ندباً، ومعنى قوله «وقيل أمر الوجوب» الأمر الذي أريد به الوجوب أو الندب أو المحمول على ذلك مثلاً، وإن كان مقصوده الاعتراض بأنه لا حاجة إلى التصريح باللفظي لأن الإيجاب والندب لا يتصوران فيه فهو فاسد أيضاً لذلك، ولأن التفصيل الذي ذكره فيه من القطع بنفي العينية وذكر الخلاف في نفي التضمن غير معلوم عند سكوته عن بيان ذلك، وإن كان مقصوده الاعتراض بشيء فليحرر ليتأتى الكلام عليه.

قوله: **(الأمر النفسي بشيء معين نهي عن ضده الخ)** فيه أمران: الأول أنه قد يشكل على القول الأوّل أن الطلب وإن اتحد في نفسه يلزم تغايره فيهما إذ يعتبر في الأمر تعلقه بالفعل، وفي النهي تعلقه بالترك، والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب باعتبار تعلقه بالترك إذ يعتبر في الأوّل كون المتعلق الفعل، وفي الثاني كون المتعلق الترك، وإذا تباين ما يعتبر فيهما وجب تباينهما إذ مجموع الطلب والتعلق بالفعل يباين مجموع الطلب والتعلق بالترك، فكيف يصح الحكم بأن أحدهما هو الآخر. ويمكن أن يجاب بأن كلاً منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق، وأما المتعلق الذي هو الفعل أو الترك فخارج عن حقيقتهما نظير تفسيرهم العمى بأنه عدم البصر مع ما حققه السيد أنّ حقيقته العدم والإضافة إلى البصر مع خروج المضاف إليه وهو البصر عن حقيقته * والثاني أن الكمال قال ما نصه: استشكل تصوير هذه المسألة بأنه إن كان المراد الكلام النفسي بالنسبة إلى الله تعالى فالله سبحانه عليم بكل شيء وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهي وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحينئذ فأمر الله تعالى بالشيء عين النهي عن ضده وعين النهي عن شيء آخر لا تعلق له فكيف يأتي فيه الخلاف بين أهل السنة، ولذا قال الغزالي: هذا لا يمكن فرضه في كلام الله فإنه واحد هو أمر ونهي ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية إليه

بشيء معين) ايجاباً أو ندباً (نهي عن ضدّه الوجودي) تحريماً أو كراهة واحد أكان الضد كضد السكون أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره.

---

فليفرض في كلام المخلوق ا هـ. وإن كان المراد بالنسبة إلي المخلوق، فكيف يكون عين النهي عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقاً كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه، وجوابه أن الكلام في التعلق فهل تعلق الأمر بالشيء هو عين تعلقه بالكف عن هذه إن كان واحداً أو أضداده إن تعددت بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين: هما فعل الشيء والكف عن الضد. فباعتبار الأوّل هو أمر وباعتبار الثاني هو نهي أو أن متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شيئين متلازمين يمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فإنه يستلزم تعلقه بالآخر. ا هـ وفيه أمور: منها أن في تقريره الإشكال اضطراباً لا يخفى لأنّ قوله «وهو أمر ونهي الخ» إن أراد أن مجرد الكلام أمر ونهي الخ لم يصح، وإن أراد أن مجموع الكلام والتعلق بالمتعلق الخاص أمر ونهي فهذا لا ينتج له، فأمره تعالى بالشيء عين النهي عن ضدّه الخ. بل يوجب التغاير بين الأقسام المذكورة لاعتباره في كل واحد ما يغاير ما اعتبر في غيره منها، وحينئذ يشكل أيضاً ما نقله عن الغزالي اللهم إلا أن يجاب بما أجيب به عن الأمر الأوّل. ومنها أنه قد يشكل قوله مع احتمال الذهول بأنه مع الذهول لا نهي حينئذ، وهذا لا ينافي أنه إذا تحقق نهي اتحد مع الأمر أو استلزمه الأمر على أنه سيأتي لنا البحث في منافاة الذهول للنهي عن الضدّ. ومنها أنه قد يقال ما ذكره من الجواب غير كافٍ لتغايرهما بتغاير المتعلق فيهما كما تقدم إلا أن يجاب بما أجيب به في الأمر الأول.

قوله: (الوجودي) قال الكوراني: الثالث أي من الأبحاث أن تقييد الضدّ بالوجودي لغو إذ الضدّ لا يكون إلا وجودياً لأن الوجود مأخوذ في تعريفه ا هـ. وأقول: للتقييد بالوجودي فائدتان: إحداهما دفع التوهم إذ كثيراً ما يراد بالضدّ غير الوجودي أيضاً ولو مجازاً، بل كون الضدّ لا يكون إلا وجودياً ليس قطعياً ولهذا قال شيخ الإسلام مع أنه أي الضدّ مقيد به أي بالوجودي على المشهور ا هـ. فأشار إلى أنه غير مقيد بالوجودي على مقابل المشهور وبهذا يقوي توهم إرادته والتقييد لدفع التوهم خصوصاً إذا قوي لا يكون لغواً كما يصرح به كلام الأئمة، بل نص غير واحد على أن من فوائد القيود دفع التوهم على أنه قد يدعي أن إطلاق القيد على غير الوجودي حقيقة أيضاً في اصطلاح الأصول لأنهم أطلقوا عليه اسم الضدّ والأصل في الإطلاق الحقيقة. قال في النقود: اعلم أن الضدّ يطلق على الترك المضاد لفعل الواجب وعلى أفراده وهو ما يحصل به الترك من الأمور الوجودية ا هـ. لا يقال كون الأصل في الإطلاق الحقيقة إنما يفيد إذا لم يعلم خلافه عند أهل الأصول المرتكبين هذا الإطلاق، وعلى هذا فلا غبار على تقييد المصنف ولا احتياج إليه. والثانية الإشارة إلى رد ما في المنهاج فقد قال الكمال:

**(وعن القاضي)** آخراً **أنه (يتضمنه وعليه)** أي على التضمن **(عبد الجبار وأبو الحسين والإمام)** الرازي **(والآمدي)** فالأمر بالسكون مثلاً أي طلبه متضمن للنهي عن التحرك أي طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قرباً وإلى آخر بعداً، ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور بدون الكف عن ضده كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسي هو الطلب المستفاد من اللفظي ساغ للمصنف نقل التضمن فيه عن الأولين

---

فليس محل النزاع أن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه الذي هو ترك ذلك الشيء خلافاً لما ذهب إليه في المنهاج مستدلاً عليه بما استدل به القاضي من أن المنع من الترك جزء مفهوم الإيجاب، فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن ا هـ. وحيث أفاد التقييد هاتين الفائدتين المهمتين بطلت دعوى اللغوية وبين أنها لم تصدر إلا عن استرواح وقصور اطلاع وأنها لم تزد على التغبير في الوجوه الحسان، ومن هنا يظهر ما في كون التقييد لبيان الماهية دون الاحتراز كما ذكره شيخ الإسلام رداً على الشارح وعبارة المنهاج فيما أشار إليه الكمال هي قوله قبيل الباب الثاني ما نصه: الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن ا هـ. وقد أوضح الاسنوي الكلام عليها فراجعه.

قوله: **(وعن القاضي أنه يتضمنه)** قال الصفي الهندي: نعم لو جوّزنا التكليف بالمحال لم يكن الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه، بل يجوز أن يكون مأموراً به معه. ثم قال بعد كلام قرره: وعند هذا ظهر أن الحق هو أن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه بطريق الاستلزام لا أنه وحده يستلزم ذلك، بل مع مقدمة أخرى كما تقدّم تقريره لو قيل باستحالة تكليف ما لا يطاق ا هـ.
قوله: **(كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قرباً الخ)** فيه مسامحة ظاهرة أي قريباً وبعيداً أو ذا قرب وذا بعد قوله **(ودليل القولين أنه لما لم يتحقق الخ)** في دلالته على القول الأول بحث لا يخفى لأن عدم التحقق المذكور لا يقتضي العينية بل يكفي فيه الاستلزام قوله: **(ولكون النفسي هو الطلب المستفاد من اللفظي الخ)** أقول: هذا جواب اعتراض على حكاية المصنف عن عبد الجبار وأبي الحسين لأن الكلام في الأمر النفسي وهما من المعتزلة المنكرين للكلام النفسي المنقسم إلى الأمر وغيره. وحاصل هذا الجواب أن الكلام في الطلب الذي هو مفاد الأمر اللفظي، وذلك الطلب يثبته الفريقان أعني أهل السنة والمعتزلة إلا أنهما مختلفان في حقيقة ذلك الطلب؛ فأهل السنة يقولون إنه الكلام النفسي، والمعتزلة يقولون إنه الإرادة لا الكلام النفسي لأنهم لا يقولون بثبوته، والمصنف عبر عن الطلب الذي الكلام فيه والصادق بأن يكون هو الكلام النفسي كما هو قول أهل السنة، وأن يكون هو الإرادة كما هو قول المعتزلة بالنفسي. أما بالنظر لمذهب أهل السنة فكأنه قال: الطلب الذي تسميه أهل السنة بالنفسي ويقولون إن حقيقته الكلام النفسي وغيرهم يخالفهم في أن حقيقته ذلك وأما على وجه تغليب قول أهل السنة

وإن كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسي **(وقال إمام الحرمين والغزالي)** هو **(لا عينه ولا يتضمنه)** والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر فلا يكون مطلوب الكف به **(وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط)** أي دون أمر الندب فلا يتضمن النهي عن الضد لأن الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضدّ في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك.

واقتصر على التضمن كالآمدي وإن شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون الندب العين أيضاً أخذاً بالمحقق. واحترز بقوله «معين» عن المبهم من أشياء فليس

---

على قول المعتزلة فتأمل ذلك فإنه دقيق ولدقته غفل عنه من اعترضه، وحينئذ يظهر بطلان قول الكمال «واعلم أن الاعتراض وارد والجواب ضعيف» إلى آخر ما أطال به في بيان ذلك، وبطلان قوله «وجواب الشارح يرجع حاصله إلى إن النزاع في التسمية الخ» إذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وأن الخلاف معنوي. وحاصله ان الأمر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين النهي المعنوي وإنما يتضمنه. غاية ما في الباب أن في طريق ذلك اختلافاً في حقيقة مدلول الصيغة ما هو، وهذا أيضاً اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشأ ما وقع فيه توهمه أن هذا هو المقصود بالبيان وأنه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر، ثم رأيت شيخنا العلامة أشار إلى ما ذكرنا من أنه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم.

قوله: **(والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضدّ حال الأمر فلا يكون مطلوب الكف به)** أقول: ما المانع من أن يجاب عنه بأن طلب الشيء إنما يكون فرعاً عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوباً بالقصد بخلاف ما إذا كان مطلوباً بالتبعية لتوقف المطلوب بالقصد عليه كما هنا، فإن فعل الشيء يتوقف على ترك ضدّه، فمطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لأنه قصدي بخلاف ترك ضدّه المتوقف هو عليه لا يتوقف طلبه على ملاحظته لأنه ينتفي لتوقف الفعل عليه، بل تكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد. ثم رأيت في نهاية الصفي الهندي ما يؤيد ذلك فإنه ذكر جواباً ثم عقبه بقوله: سلمنا لكن لما جاز أن يكون الأمر بالشيء أمراً بما يتوقف عليه وجوده مع كونه معقولاً عنه، فلم لايجوز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه وإن كان معقولاً عنه سلمنا. لم لا يجوز أن يقال إنه نهي عنه بشرط الشعور الخ ا هـ؟ فليتأمل قوله: **(أخذ بالمحقق)** قال شيخنا العلامة: أي لاحتمال كلام ابن الحاجب أن من القائلين بالتضمن من خص فيساوي ما هنا، وأن من الأصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فأخذ المصنف بالمحقق ا هـ. وأقول: بقي احتمال أن المراد أن من القائلين بالعين من يخص الوجوب ولا يمكن سد باب هذا الاحتمال مطلقاً، وغاية ما يدعي بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق الظهور ظهوراً قوياً أو يكون

الأمر به بالنظر إلى ما صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً، وبالوجودي عن العدمي أي ترك المأمور به فالأمر نهي عنه أو يتضمنه قطعاً.

والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (أما) الأمر (اللفظي فليس

---

قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كثبوت أنه لا قائل به. وبقي بحث آخر وهو أن يقال: تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضي الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضاً كابن الحاجب فإن ذلك أحوط في الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فإنه لا يخرج يقيناً عن هذه العهدة، بل يوهم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد أخذاً بالمحقق عند إيثار طريق التعيين فليتأمل. قوله: **(بالنظر إلى ما صدقه)** أقول: أي فرده المعين احترازاً عن النظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بين تلك الأشياء فإن الأمر حينئذ نهي عن الضدّ الذي هو ما عدا تلك الأشياء. هذا هو الوجه في تقرير ذلك، وأما ما رأيته بخط شيخنا الشهاب من قوله ما نصه: قوله «بالنظر إلى ما صدقه» أي الأمر به بالنظر إلى مفهومه فهو نهي عن ضدّه منها أو متضمن له ا هـ. ففيه نظر ظاهر لأنه إن أراد بضدّه منها أحدها المعين فهو ليس ضداً للمفهوم، كيف وهو فرده، وكيف وهو يحصل بفعله الامتثال؟ وإن أراد به غيرها وجب إسقاط لفظة منها فتأمل.

قوله: **(وبالوجودي عن العدمي)** أي ترك المأمور به فالأمر نهي عنه. قال شيخنا العلامة: أي عن الترك الذي هو عدم الفعل وفيه أن النهي لكونه تكليفاً لا يتعلق إلا بفعل كما سيجيء ا هـ. وأقول: يمكن الجواب عنه من وجهين: الأول أن تعبير الشارح بذلك تبعاً لمقتضى كلام المصنف كما هو ظاهر مجاراة للخصم الذي قصد الرد عليه بهذا الكلام لما تقدم أن من فوائد تقييد المصنف بالوجودي رد ما في المنهاج وقد عبر فيه بالنقيض فناسب في الرد مجاراته والتنزل معه بذكر الترك الذي هو المراد بالنقيض. الثاني أنه عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره كالمصنف والاسنوي في شرحيهما على المنهاج مع اقتضاء المتن لذلك، وأحال بيان الراجح في ذلك على ما علم مما تقدم ونظير كل من هذين الوجهين كثير الوقوع في كلامهم كما لا يخفى على ذي الاطلاع والإلمام قوله: **(والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام)** قال شيخنا العلامة: يقتضي أن التضمن حقيقة والاستلزام مجاز لكون النهي في ضمن مسمى الأمر وفيه نظر، إذ النهي خارج عن حقيقة الأمر قطعاً لا جزء منها فالاستلزام تعبير حقيقي بخلاف التضمن فإنه مجازي ا هـ. وأقول: ما ادعاه، من الاقتضاء المذكور ممنوع قطعاً ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة بل هذا التعبير صادق بعكس ما ادعاه وبأن كلاً حقيقة وبأن العبارتين بمعنى واحد بل ما ادعاه من القطع بأن النهي خارج عن حقيقة الأمر قد يمنع، ويؤيد المنع بقول النقود والردود في قول العضد «القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضدّه ما نصه: قوله «يتضمن» أي يقتضي ليتناول الدلالتين التضمنية والالتزامية لما تقدم من التحرير ولما سيأتي من الدال على أعم من

**عين النهي)** اللفظي قطعاً **(ولا يتضمنه على الأصح)** وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلاً فكأنه قيل لا تتحرك أيضاً لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرّك.

**(وأما)** النهي **(النفسي)** عن شيء تحريماً أو كراهة **(فقيل)** هو **(أمر بالضد)** له ايجاباً أو

---

الجزئية ا هـ. فإنه صريح في احتمال التضمن حقيقة والتردد فيه بل ظاهر في أنه قد قيل بذلك لا يقال يصرح بما قاله الشارح أيضاً قول الاسنوي في شرح كلام المنهاج ما نصه: إن الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدّم في موضعه، واللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن، وهذا الدليل أخذه المصنف من الإمام، وإنما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لأن الكل يستلزم الجزء ا هـ. ومثله في شرح المنهاج للمصنف فإنه قال: واستدل المصنف على اختياره بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه، وإذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن لأن المراد من دلالة التضمن أن اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى، سواء أكان داخلاً فيه أو خارجاً عنه، فيصدق قوله «يدل بالتضمن» مع قوله «بالالتزام» ا هـ. وقول المولى التفتازاني من جملة كلام شرح به تقرير العضد للقول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده دون العكس بعد ما مهده ما نصه: فما يقال إن الأمر طلب فعل غير كف والنهي طلب فعل هو كف وكما لا يمكن استلزام الثاني الأوّل لا يمكن استلزام الأوّل الثاني فلا يكون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده فليس بشيء لأنّ أمر الايجاب ليس مجرّد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه ا هـ. ويقاس بالوجوب الندب فهو مركب من طلب الفعل والنهي عن تركه نهياً غير جازم، ويجوز أن يقال والمنع من تركه على وجه الرجحان ولا ريب في أنّ كلاً من الوجوب والندب من أفراد الأمر النفسي الذي الكلام فيه، فإذا ثبتَ تركبه ثبت تركب الأمر لأن النوع تمام ماهية أفراده لا زيادة للأفراد عليه بغير التشخص. فهذه كلها صرائح من هؤلاء الأئمة في رد نظر الشيخ ويوافقه ما قاله الشارح لأنا نقول: لا يصح الاستدلال بذلك لأن كلام هؤلاء الأئمة في المنع من الترك وكلامنا في المنع من الضد الوجودي الذي يتحقق به التركيب. نعم هذا كله مبني على أنّ الشارح أراد بقوله «والتضمن هنا» التضمن المذكور في المتن وهو تضمن الأمر النهي عن ضده الوجودي، وذلك غير لازم لجواز أنه أراد به تضمن الأمر النهي عن ضده العدمي المذكور بقوله «وبالوجودي عن العدمي الخ». وعلى هذا فلا كلام في أن التعبير بالتضمن حقيقي أخذاً مما تقرر عن الاسنوي والمصنف والسعد من تركب الأمر في طلب الفعل والمنع من الترك إذ المنع من الترك على هذا داخل في حقيقة الأمر لا خارج عنها، وعلى هذا يتضح قوله «لاستلزام الكل للجزء» فليتأمل.

قوله: **(وأما النهي فقيل أمر بالضد وقيل على الخلاف)** فإن قيل لم جرى القطع في جانب النهي دون جانب الأمر؟ قلنا: يمكن أن يقال لأنّ النهي أهم لأنه من قبيل دفع المفسدة بخلاف

ندباً قطعاً بناء على أن المطلوب في النهي فعل الضد. وقيل لا قطعاً بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل. حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركه المصنف لقوله إنه لم يقف عليه في كلام غيره **(وقيل على الخلاف)** في الأمر أي أن النهي أمر بالضد أو يتضمنه أولاً أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة، وتوجيهها ظاهر مما سبق، والضد إن كان واحداً كضد التحرك فواضح، أو أكثر كضد القعود أي القيام وغيره فالكلام في واحد منه أياً كان والنهي اللفظي يقاس بالأمر اللفظي.

**(مسألة الأمران)** حال كونهما **(غير متعاقبين)** بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين أو متخالفين **(أو)** متعاقبين **(بغير متماثلين)** بعطف أو دونه نحو «اضرب زيداً واعطه درهماً» **(غيران)** فيعمل بهما جزماً **(والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار)** في متعلقهما من عادة أو غيرها **(والثاني غير معطوف)** نحو «صل ركعتين صل ركعتين» **(قيل معمول بهما)** نظراً للأصل أي التأسيس **(وقيل)** الثاني **(تأكيد)** نظراً للظاهر **(وقيل بالوقف)** عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما **(وفي المعطوف التأسيس أرجح)** لظهور العطف فيه **(وقيل التأكيد)** أرجح لتماثل المتعلقين **(فإن رجح التأكيد)** على التأسيس **(بعادي)** وذلك في غير العطف نحو «اسقني ماء اسقني ماء» «صل ركعتين صل

---

الأمر فإنه من قبيل جلب المصلحة ودفع المفسدة أهمّ، ولذا اشتهر أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وفيه نظر، لأن الأمر يتضمن النهي بل تقدم أنه جزؤه إلا أن يجاب بأن المقصود بالذات في الأمر جانب الفعل دون الترك بخلافه في النهي فإن المقصود بالذات فيه جانب الترك. وقد يقال لا حاجة إلى ذلك كله لأن القطع مبني على أن المطلوب في النهي فعل الضدّ ولا إشكال حينئذ في القطع لأنه إذا كان المطلوب فعل الضدّ لا يتصور إلا أن يكون أمراً به لكن يتوجه حينئذ أنه لم كان على هذا القول المطلوب في النهي فعل الضدّ ولم يكن المطلوب في الأمر ترك الضد، ويفرق بأن هذا القائل نظر إلى أنه لا تكليف إلا بفعل كما تقدم وهو ظاهر في الأمر فلم يحتج للعدول عن ظاهره بخلاف النهي فإن الترك الدال هو عليه ليس بفعل فيكون المكلف به فعل الضد كما تقدم حكاية هذا في مسألة لا تكليف إلا بفعل وإن كان الصحيح كما تقدم أن المكلف به فيه هو الكف وهو فعل فليتأمل قوله: **(فإن رجح التأكيد بعادي)** قد اعترضه الكوراني حيث قال: ثم إن رجح التأكيد في صورة العطف بعادي مثل التعريف وقع التعارض فيصار إلى الترجيح، فإن وجد مرجح آخر فذاك وإلا وجب التوقف، وقد ظهر من هذا التقرير أن قول المصنف «فإن رجح التأكيد بعادي قدم» ليس على ما ينبغي لأن العادي معارض بظهور العطف في المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحاً ا هـ. وأقول: اعتراضه هذا مبني على توهمه أن كلام المصنف مصور بالعطف وليس كذلك، بل هو مصور بغير العطف كما صرح به المحقق المحلي. فإن قلت: من أين يستفاد تصويره بغير العطف؟ قلت: من التأمل في المعنى وذلك لأنه

لما حكم برجحان التأسيس في المعطوف والمتبادر منه أنه بسبب العطف علم أن العطف من مرجحات التأسيس، فعلى تقدير وجود مرجح للتأكيد في المعطوف يكون غاية ذلك وجود مرجح لكل منهما، ومعلوم أن ذلك إنما يناسبه التعارض والتوقف دون تقديم التأكيد. فإن قلت: التأمل في المعنى لا يكفي التعويل عليه قلت: ممنوع للقطع بصحة التعويل على القرائن الحالية، ولا خفاء في أن التأمل في المعنى إن لم يكن منها كان في معناها فتأمل.

واعلم أن عبارة العضد تبعاً لابن الحاجب. وأما إذا كان معطوفاً نحو صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لأن ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل، فإن رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف وغيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح، وإن لم يوجد أرجح بأن يتساويا وجب الوقف ا هـ. ولا يخفى عليك أن المفهوم من قوله «فإن رجح في المعطوف التأكيد بعادي الخ» أنه مع العطف إن ترجح التأكيد بعادي وقع التعارض فيصار إلى الترجيح، فإن وجد مرجح آخر لأحدهما قدم، وإن لم يوجد مرجح آخر لأحدهما وجب الوقف، ألا ترى إلى قوله «وقع التعارض الخ» فإنه لم يحكم بتقديم التأكيد بمجرّد ترجحه بعادي بل حكم حينئذ بالتعارض وطلب الترجيح حينئذ لأحدهما على الآخر كأن يوجد مرجح آخر للتأكيد وإلى قوله «وإن لم يوجد أرجح الخ» فإنه مقابل لقوله «ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح» فدل على أنه لو لم يوجد مرجح لأحدهما غير مرجح التأكيد وجب التوقف، فعلم أن مجرد ترجح التأكيد بعادي في العطف لا يوجب تقديم التأكيد، بل يحصل التعارض حينئذ ولا بد من الترجيح. وهذا كله في غاية الظهور من عبارته المذكورة كما ترى، وقد فهمه الكوراني حيث قال فيما تقدم عنه: فإن وجد مرجح آخر وهو ظاهر المعنى أيضاً لأنه إذا اجتمع مرجحان كان كل منهما معارضاً للآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بمجرّده كما لا يخفى.. فقول المصنف «فإن رجح التأكيد بعادي قدم» لا يصح فرضه في العطف لما تقدم من أن مجرد ترجح التأكيد بالعادي لا يوجب تقديمه، بل يوجب التعارض والاحتياج إلى الترجيح فلهذا حمله الشارح المحقق على غير العطف فعلم أنه في هذا المحل موافق لما في المختصر وشرحه لا مخالف له. فقول الكمال «واعلم أن الشارح خص ترجح التأكيد بالعادي بأن يكون في غير العطف وخص انتفاء ترجحه بأن يكون في العطف وهو خلاف ما في الكتب المعتبرة كالأحكام والمحصول والمختصر وشروحه ففيها أنه مع العطف إن ترجح التأكيد بتعريف أو غيره وقع التعارض فيقدم الأرجح، وإن تساويا فالوقف» ا هـ ممنوع منعاً في غاية الوضوح بالنسبة للمختصر وشروحه لما بيناه وكأنه فهم من قول العضد «ويصار إلى الترجيح فيقدم الأرجح» أن الأرجح هو التأكيد بمجرّد ترجحه بالعادي وذلك خلاف المفهوم من هذه العبارة، وينافيه قول العضد «وإن لم يوجد أرجح» فإنه ظاهر في أن مجرد العادي لا يصير التأكيد أرجح وإلا لم يصح أن يجعل من أقسام ترجح التأكيد في العطف بعادي ان لا يوجد أرجح، فلله در

..........................................................................................

الشارح المحقق! والحاصل أن مجرد انضمام العادي لا يقوم التأكيد بل يجعله معارضاً للعطف فينظر في أيهما أرجح بمرجح آخر فيقدم فإن لم يترجح أحدهما بل تساويا توقفنا.

فإن قلت: مخالفة كلام الشارح لكلام العضد في صورة العطف وترجح التأكيد بعادي ظاهرة لا مدفع لها لأن الشارح لم يجعل حكم هذه الصورة إلا الوقف والعضد جعله تارة المصير إلى الترجيح وتارة الوقف قلت: دعوى هذه المخالفة ممنوعة أيضاً لأن العضد نظر إلى المرجح من خارج بأن يوجد مرجح آخر غير مرجح مجرد العطف والعادي فحكم بالمصير إلى الترجيح في بعض الأحوال، والشارح قصر النظر على مجرد مرجح العطف والعادي فأطلق الوقف وسكت عن الترجيح بمرجح آخر لظهوره. وكذا بالنسبة إلى الأحكام والمحصول وعبارة الأوّل في مسألة العطف، وأما إن كانت العادة تمنع من التكرار أو كان الثاني معرفاً كقوله «اسقني ماء واسقني ماء» وكقوله «صل ركعتين وصل الركعتين» فقد تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف أو مع منع العادة من التكرار ويبقى الأمر على ما ذكرناه فيما إذا لم يكن حرف عطف ولا ثم تعريف ولا عادة مانعة من التكرار وقد عرف ما فيه ا هـ. وفي النسخة التي رأيتها وأشار بقوله «وقد عرف ما فيه» إلى قوله «قبل ذلك فيما إذا لم يكن حرف عطف ولا تعريف ولا عادة» ما نصه: وإنما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار والثاني غير معرف كقوله «صل ركعتين صل ركعتين» فقال القاضي عبد الجبار: إن الثاني يفيد غير ما أفاده الأوّل ويلزم الإتيان بأربع ركعات مصيراً منه إلى أن الأمر الثاني لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين فكذلك إذا تقدمه أمر آخر لأن الاقتضاء لا يختلف، وخالفه أبو الحسين البصري بالذهاب إلى الوقف والتردد بين حمل الأمر الثاني على الوجوب والتأكيد للأول، والاظهر والأظهر أنه إذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفاً أن يقتضي الثاني غير مقتضي الأوّل، لأنه لو كان مقتضياً عين ما اقتضاه الأوّل كان فائدته التأكيد، ولو كان مقتضياً غير ما اقتضاه الأوّل كانت فائدته التأسيس والتأسيس أصل والتأكيد فرع، وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى اهـ. وحاصله نقل قولين ترجيح التأسيس والوقف ثم ترجيح الأوّل فيجري ذلك هنا بمقتضى الحوالة بقوله «ويبقى الأمر على ما ذكرناه الخ» فيكون حاصل ما ذكره هنا بمقتضى هذه الحوالة قولين: أحدهما ترجيح التأسيس، والثاني الوقف مع ترجيحه الأوّل، ولا شبهة في أن كل واحد من هذين القولين غير القول بالتعارض مع تقديم الأرجح الذي نسب له الكمال. هذا إن أراد أنه يقوم أحدهما لترجحه من غير احتياج لمرجح آخر، فإن أراد أنه يتوقف وإن وجد مرجح آخر رجح به فيكون إشارة إلى قول الوقف، فذاك عين ما قاله الشارح كما علم مما تقدم بيانه، وكأنه نظر إلى قوله «فقد تعارض الظاهر الخ» ولم ينظر إلى حوالته بقوله «ويبقى الأمر على ما ذكرناه الخ» ومع ذلك فليس في مجرد هذا تقديم أحدهما بدون مرجح من خارج فليتأمل. وعبارة المحصول فإن كان الثاني معطوفاً على الأول ومعرفاً كقول القائل لغيره «صل ركعتين وصل الصلاة» فعند أبي الحسين

الركعتين» فإن العادة باندفاع الحاجة بمرة في الأول وبالتعريف في الثاني ترجح التأكيد (قدم)

---

أن الأشبه هو الوقف فإنه يمكن أن يقال: يجب حمله على تلك الصلاة لأجل لام التعريف، ويمكن أن يقال بل يجب حمله على صلاة أخرى لأجل العطف وليس أحدهما أولى من الآخر، فوجب التوقف. وعندي أن هذا الأخير أولى لأن لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما قد تكون لتعريف المعهود السابق، وبتقدير أن تكون للمعهود فيمكن أن يكون المعهود السابق هو الصلاة التي يتناولها الأمر الأول، ويمكن أن تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها. وإذا كان كذلك بقي العطف سالماً عن المعارض ا هـ. فقد نقل التوقف واختار تقديم العطف والحمل على التأسيس، وكلاهما غير ما نقله الكمال عنه من التعارض، بل صرح بعدم التعارض بقوله «سالماً عن المعارض» فكيف ينسب إليه التعارض على أنه لو فرض مخالفة الشارح في هذا الحكم للمختصر وشروحه والأحكام والمحصول لم يرد كلامه بمجرّد ذلك لظهور أن كتب الأصول المعتبرة غير منحصرة في هذه بل هذه بالنسبة إليها قليل من كثير فليتأمل.

قوله: (بعادي) إن قلت لم قيد بالعادي قلت: لأن العقلي كـ«اقتل زيداً اقتل زيداً» والشرعي كـ«اعتق سعيداً اعتق سعيداً» لا يتصوّر فيه ترجيح التأكيد بل يتعين التأكيد إذ لا يتصوّر خلافه قوله: (فإن العادة باندفاع الحاجة بمرة في الأول وبالتعريف في الثاني) اعترض الكمال جعله التعريف من العادي مع قوله السابق من عادة أو غيرها حيث قال: واعلم أن الآمدي وابن الحاجب لم يذكرا في تقييد محل الخلاف إلا المانع عادة وجعلا منه التعريف وعلى ذلك جرى العضد والمصنف في شرح المختصر، وجرى صاحب المحصول على كون المانع العادة أو التعريف فجعل التعريف مقابلاً لها، وعلى هذا جرى شيخنا في تحريره. وأما الشارح فقال أولاً في تقييد محل الخلاف من عادة أو غيرها. ثم جعل هنا التعريف من العادي فخلط إحدى الطريقتين بالأخرى وأوهم أن من المانع الذي هو قيد لمحل الخلاف ما لا يكون عادياً ولا تعريفاً وذلك غير معروف ا هـ. وأقول: هذا الكلام أدل دليل على استرواح الشيخ في هذه الحواشي وعدم إمعان التأمل والمراجعة، وهذا أمر صعب جداً يورث الريبة في كثير من كلامه، وذلك لأن قوله «فخلط إحدى الطريقتين بالأخرى» منشؤه التخليط وتوهمه أنه أراد بالغير في قوله «من عادة أو غيرها» التعريف فيلزم جعله هناك مقابلاً للعادة كما هو طريقة المحصول مع أنه هنا أدخله فيها كما هو طريق الآمدي وابن الحاجب وليس كذلك، وإنما أراد بالغير فيما ذكر المانع العقلي والشرعي اللذين صرح بهما بعد في الاحتراز بقوله «وإن منع من التكرار العقل الخ». وأما قوله «وأوهم أن من المانع» إلى قوله «وذلك غير معروف» فلا منشأ له إلا عدم تأمله تصريح الشارح بقوله «وإن منع التكرار العقل» إلى قوله «فالثاني تأكيد قطعاً» فانظر كيف صرح بذلك ونقل القطع فيه، فإن أراد منع ذلك لكونه غير معروف له فلا اعتبار به ولا التفات إليه لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، ولا يسوغ لعاقل التوقف في نقل الشارح ذلك الإمام

**التأكيد لرجحانه (وإلا) أي وإن لم يرجح التأكيد بالعادي وذلك في العطف لمعارضته للعادي بناء على أرجحية التأسيس حيث لا عادي (فالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما وإن منع من التكرار العقل نحو «اقتل زيداً اقتل زيداً» أو الشرع نحو «اعتق**

---

لعدم الاطلاع على منقوله لو فرض انفراده بذلك النقل، فكيف مع موافقة غيره له فيه، فقد قال الزركشي في شرحه ما نصه: فإن امتنع أي فيه التكرار فالثاني تأكيد قطعاً كقوله «اقتل زيداً اقتل زيداً» ا هـ. فانظر كيف أطلق الامتناع الشامل للامتناع عقلاً وشرعاً مع تمثيله بما الامتناع فيه عقلي ونقله القطع بالتأكيد، فكيف يقال إنه أوهم كذا وأن ما أوهمه غير معروف؟ وقال الإمام في محصوله وهو من الكتب المعتبرة التي عول عليها فيما تقدم ما نصه: أما إذا كان الثاني أمراً مثل مناولة الأمر الأول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد، فلا يخلو إما أن يمتنع ذلك عقلاً كقتل زيد وصوم يوم، أو يمتنع ذلك شرعاً كعتق زيد فإنه كان يجوز أن يتزايد عتقه ويقف تمام حريته على عدد كالطلاق، وإذا لم يصح التزايد في المأمور به لم يخل الأمران إما أن يكونا عامين أو خاصين أو يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً. فإن كانا عامين أو خاصين وجب كون مأمورهما خاصاً واحداً ويكون الأمر الثاني تأكيد للأول، سواء ورد مع حرف العطف أو لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف العطف قول القائل لغيره «اقتل كل إنسان واقتل كل إنسان» ومثاله بلا حرف عطف أن يسقط من الثاني حرف العطف، ومثال الخاصين بحرف عطف وبغير حرف عطف قوله «اقتل زيداً واقتل زيداً» وقوله «اقتل زيداً اقتل زيداً». أما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً سواء تقدم العام أو الخاص فالأمر الثاني، إما أن يكون معطوفاً على الأول أو غير معطوف عليه، فإن كان معطوفاً فمثاله قول القائل «صم كل يوم وصم يوم الجمعة» فقال بعضهم إن يوم الجمعة لا يكون داخلاً تحت الكلام الأول ليصح حكم العطف والأشبه الوقف لأنه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التأكيد، وأما إذا كان الأمر الثاني غير معطوف فمثاله قول القائل «صم كل يوم صم يوم الجمعة» فهاهنا عموم أحد الأمرين دليل على أن الآخر ورد تأكيداً لأنه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام ا هـ.

وقال القرافي عقب شرحه: تنبيه لا يلزم من كون أحدهما عاماً والآخر خاصاً بناء العام على الخاص لأن شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافياً للعام، وها هنا الحكم واحد متماثل فلا يصح التخصيص إنما يبقى الكلام هل أريد الخاص بصيغة العموم أو لا، والمشهور عند الأدباء في مثل هذا تناول العام للخاص، وأن العرب إذا اهتمت ببعض أنواع العام أفردته بالذكر لتبعد به عن التخصيص والإخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم إخراجه وإن توهم إخراج غيره كقوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾ [النحل: ٩٠] مع أن البغي اندرج في المنكر لكنه أعم أنواع المنكر فأفرده اهتماماً به، واندرج ايتاء ذي القربى في الإحسان لكنه أفضله فأفرد بالذكر إلى أن قال:

........................................................................

وليس من هذا الباب قوله تعالى ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾ [الرحمن: ٦٨] لعدم العموم الشامل في «فاكهة» لكونها نكرة في الإثبات، فما تعم فما اندرج الرمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه ا هـ. وأما قوله «وليس من هذا الباب قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان الخ» ففيه نظر على أنه قد يقال سياق هذه الآية للامتنان والنكرة تعم في سياق الامتنان. وقال الشمس الأصفهاني أيضاً عقب شرحه: ينبغي أن تعلم أنه إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً فلا يبني أحدهما على الآخر لأن شرط ذلك المنافاة وهي معدومة ها هنا، وينبغي أن يتنبه أن قول المصنف الأشبه الوقف في هذه الصورة وهي أن تقول «صم كل يوم وصم يوم الجمعة» فيه نظر وذلك لأن دلالة الصيغة العامة على عمومه مع دلالة العطف على مدلوله يجري مجرى العام والخاص، ودلالة الخاص أقوى من دلالة العام على ما سيأتي بيانه في كتاب العموم والخصوص فلا يبعد ان ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة فلك أن تمنع ما ذكره المصنف وتجعل ما ذكرناه سنداً للمنع لا أنك تنتصب مدعياً ا هـ. فانظر قول المحصول المعدود من الكتب المعتبرة المشهورة في الفن، إما أن يمتنع ذلك عقلاً أو يمتنع ذلك شرعاً وحكمه في ذلك بالتأكيد من غير ذكر خلاف فيه مع ذكره الخلاف فيما قدمه، فكيف يقال إن ذلك غير معروف؟ وقد ذكر الصفي الهندي في نهايته نحو ما في المحصول حيث قال:

وأما إذا كان مدلول الثاني مماثلاً لمدلول الأمر الأول ولم تصح الزيادة فيه إما لدلالة عقلية كقتل زيد وصوم يوم معين، وإما لدلالة شرعية كعتق عبد معين إلى أن قال: فالأمر الثاني تأكيد للأمر الأول إذا كانا عامين أو خاصين، سواء كان الثاني بحرف العطف أو لا بحرف العطف إلى أن قال: أما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً، فإما أن يكون العام مقدماً على الخاص أو بالعكس، وعلى التقديرين إما أن يكون الثاني معطوفاً على الأول أو لا يكون، فهذه أقسام أربعة: أحدها أن يكون العام مقدماً والخاص معطوفاً عليه نحو قوله «صم كل يوم وصم يوم الجمعة»، واختلفوا فيه فذهب بعضهم إلى أن يوم الجمعة غير داخل تحت قوله «صم كل يوم» ليصح العطف، وحينئذ يفيد غير ما أفاده الأول. وذهب الآخرون إلى الوقف محتجين بأنه ليس ترك مقتضى العموم لأجل صحة العطف أولى من العكس فيجب التوقف إلى ظهور المرجح. ويمكن أن يجاب عنه بأن الأول أولى لأن تخصيص العام أهون من ترك مقتضي العطف لأنه أكثر، وكثرته تدل على قلة مفسدته، وثانيها أن يكون العام مقدّماً والخاص مذكوراً بعده بلا عطف، ومثالهما ما سبق ولكن بلا حرف العطف فههنا يكون الثاني تأكيداً لبعض مدلول العام المتقدم إذ لا معارض للعام في كونه يجري على عمومه. وثالثها أن يكون الخاص مقدماً والعام معطوفاً عليه نحو قوله «صم يوم الجمعة وصم كل يوم» والخلاف فيه كما في الأول. ورابعها أن يكون الخاص مقدماً والعام مذكوراً بعده بلا حرف العطف، مثالهما ما سبق ولكن بدون حرف العطف فههنا العام يحمل على عمومه ويفيد غير ما أفاده الأوّل ومؤكد لمدلول الأوّل ضمناً

عبدك اعتق عبدك» فالثاني تأكيد قطعاً وإن كان بعطف (**النهي**) النفسي (**اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه**) كذر ودع فإن ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء الجازم وغيره ويحدّ أيضاً بالقول المقتضي لكف إلى آخره كما يحد اللفظي بالقول الدال على ما ذكر ولا يعتبر في مسمى النهي مطلقاً علو ولا استعلاء على الأصح كالأمر (**وقضيته الدوام**) على الكف (**ما لم يقيد بالمرة**) فإن قيد بها نحو «لا تسافر اليوم» إذ

---

اهـ. فإن قلت: الشارح أطلق القطع والإمام حكى خلافاً فيما إذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً ليس منه التأكيد. قلت: يمكن أن يقال الأمران في هذا القسم غير متماثلين وكلام الشارح في المتماثلين، وأن يقال كلامه في الخاصين بقرينة تمثيله. ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر في قول الكمال فخلط إحدى الطريقين بالأخرى من أنه مبني على أنه أراد بالغير التعريف وليس ذلك مراده، بل أراد المانع العقلي أو الشرعي وقد تكلم عليهما آخراً تتميماً للكلام على ما احترز عنه من المانع اهـ. وفي قوله «وذلك غير معروف» ما نصه: بل هو معروف وهو العقلي والشرعي اهـ. ورأيت السيد الشريف السمهودي لما ذكر أن صاحب المحصول جرى على جعل التعريف مقابلاً للعادة قال: وهو مقتضى قول الشارح أولاً من عادة أو غيرها لكنه جعل التعريف هنا أي في قوله «فإن رجح التأكيد بعادي من العادي» فيبقى قوله أو غيرها غير ممثل له وليس هو من خلط إحدى الطريقتين بالأخرى اهـ. لكن ما ادّعاه من أنّ مقابلة التعريف للعادة هو مقتضى كلام الشارح أولاً ممنوع والله أعلم. وقد ظهر ظهوراً لا خفاء معه ما وقع فيه الكمال من التخليط وبطلان ما زعمه من نسبة الشارح إلى الخلط والله الموفق.

قوله (**اقتضاء كف عن فعل**) فيه أمران: الأوّل أن المراد بالفعل نحو الأمر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف والقصد وغيرها. والثاني أنه قد يقال هذا الحد غير جامع لأنه لا يتناوله اقتضاء الكف غير الكف المعبر عنه بنحو لا تكف إذ ليس اقتضاء كف عن فعل بل اقتضاء كف عن كف إذ معنى لا تكف طلب الكف عن الكف كما أنّ معنى لا تفعل طلب الكف عن الفعل. فإن قيل المراد بالفعل ما يشمل الكف قلنا: المقابلة ظاهرة في خلاف ذلك. قوله: (**لا بقول كف**) قال شيخنا الشهاب: متعلق بقوله «اقتضاء» اهـ. وقد يقال لا يتميز النهي عن الأمر في الأزل في مادة طلب الكف لانتفاء اللفظ المميز حينئذ فقد يشكل على ما قدّمه المصنف من تصحيح تنوع الكلام في الأزل إلى الأمر وغيره. قوله: (**في مسمى النهي**) قال شيخنا الشهاب: هو الاقتضاء ويشكل عليه أنه فسر قوله «مطلقاً» بقوله «أي لفظياً أو نفسياً» اهـ. فقياسه تعميم المسمى إلى الصيغة أيضاً. قوله: (**وقضيته الدوام الخ**) قال الكوراني: وفي كلام المصنف بحث من وجهين: الأوّل أنه قال: وقضيته الدوام ولم يقل والنهي يدل على الدوام وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب أنّ قول الشيخ ابن الحاجب وحكم النهي التكرار ولم يقل يدل على التكرار في غاية الحسن لأن التكرار في النهي من ضرورة الواقع لا من الصيغة، فبدل لفظ

الحكم هنا بقوله «وقضيته الدوام» وهذا كلام غريب إذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لغة كيف يستفاد منها وابن الحاجب ذكر في الأمر أنه لا يدل على التكرار عند الجمهور، فلو كان ما فهمه المصنف من كلامه كما فهمه تناقض كلام ابن الحاجب. الثاني أن قوله «وقيل مطلقاً» بعد قوله «وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة» مما لا معنى له لأن الدوام مع التقييد بالمرة لا يعقل وبدون التقييد مطلقاً قد فهم من قوله «وقضيته الدوام». هذا ما ذكره شراح كلامه، ويمكن توجيه كلامه بأن يقال: مراده أنه يفيد الدوام ما لم يقيد بمرّة، وقيل يفيد مطلقاً الانتهاء والدوام والمرة من القرائن مثله الأمر كما سبق وما وجهنا به كلامه هو الذي ذكره المحقق اهـ.

وأقول: أما قوله الأول أنه قال «وقضيته الدوام» ولم يقل «والنهي يدل على الدوام» فقد أشار شيخ الإسلام كالكمال إلى جوابه حيث قال في قوله «وقضيته الدوام» ما نصه: أي وليس هو للدوام لأن الدوام لازم لامتثال النهي فإنك إذا قلت لغيرك لا تسافر فقد منعته من إدخال ماهية السفر في الوجود ولا يتحقق امتثال ذلك إلا بامتناعه من جميع أفراد السفر وهو المراد بالدوام فكان لازماً للامتثال ينتفي بانتفائه الامتثال، فالامتثال الذي هو مقصود النهي ملزوم للدوام فكان مقتضاه لا مدلوله اهـ. لكن لقائل أن يقول أوّلاً إذا كان النهي منعاً من إدخال ماهية الفعل في الوجود كما اعترفتم به فهو منع من كل فرد من أفرادها إذ لا يتصوّر المنع من إدخالها في الوجود إلا بالمنع من كل فرد، فكما أنه لا يتحقق الامتثال إلا بالامتناع عن جميع أفراد الفعل لا يتحقق الممتثل وهو المنع إلا بالمنع عن جميع أفراد المنع من الفعل، فالدوام كما هو لازم للامتثال هو لازم للمنع من إدخال الماهية في الوجود فكان مقتضاه، وكان أيضاً مدلوله دلالة عقلية إذ الدلالة الوضعية لا تتصوّر هنا لأن الكلام في نفس النهي لا في صيغته. فقولكم «فكان مقتضاه لا مدلوله» ممنوع بل هو مقتضاه ومدلوله جميعاً. فإن قلتم المنع من إدخال الماهية في الوجود لا يقتضي المنع من كل فرد على الدوام لصدقه بالمنع من كل فرد في بعض الأوقات فلم يقتض المنع من إدخال الماهية في الوجود المنع من كل فرد على الدوام فلم يدل على الدوام قلنا: لو صح ذلك بطل قولكم ان الامتثال لا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الأفراد على الدوام، بل يتحقق بالامتناع عنها في بعض الأوقات لأنه لا معنى للامتثال إلا القيام بما طلب، فإذا لم يفد نفس النهي الدوام لم يكن الدوام مطلوباً فلا يتوقف الامتثال على الدوام.

وبالجملة فيتوقف تحقق الامتثال على الدوام فالدوام من مدلوله نفس النهي. نعم قد يقال التعبير بالاقتضاء أنسب من التعبير بالدلالة لأن فيه تصريحاً بلزوم الدوام بخلاف الدلالة، ولأن الدلالة يتبادر منها الوضعية وهي غير مرادة هنا. وأن نقول ثانياً: لا نسلم استلزام الامتثال للدوام وتوقفه عليه حتى كان قضية النهي ذلك لأن الكلام في النهي المطلق ومعناه طلب الامتناع عن الفعل والامتناع عن الفعل يتحقق بالامتناع عنه في الجملة للقطع بأنه امتناع عن

الفعل. وأما الامتناع عنه المقيد بالدوام فإنما يقتضيه النهي المقيد بالدوام وليس الكلام فيه إلا أن يجاب بأن معنى لا تضرب مثلاً لا يكن منك ضرب أو لا توجد ضرباً، فالمنهي عنه في المعنى نكرة في سياق النهي أو النفي فيعم مع مراعاته ما يأتي عنه أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمان والبقاع. واعلم أن الضمير في قول المصنف وقضيته للنهي النفسي كما هو صريح المتن لا للنهي بمعنى الصيغة كما يدل عليه صنيع الكوراني وكان الموقع له فيه ما حكاه عن المصنف في شرح المختصر فتأمله. وأما قوله «وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب» إلى قوله «وهذا كلام غريب إذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لغة كيف يستفاد منها الخ» فجوابه أنه لا غرابة ولا إشكال إذ لم يرد المصنف نفي دلالة الصيغة مطلقاً بل نفي دلالتها الوضعية مطابقة أو تضمناً فكان الأنسب التعبير بأن حكمها التكرار لأنه أمر لازم لمعناها وإليه أشار بقوله: لأن التكرار في النهي من ضرورة الواقع لا لأنها تدل على التكرار لأن المتبادر من الدلالة هو الدلالة الوضعية دون الالتزامية كما هنا. وأما قوله «وابن الحاجب» إلى قوله «تناقض كلام ابن الحاجب» فجوابه أنه إن أراد التناقض بين نفي الدلالة على التكرار عن الصيغة الذي اقتضاه عدول ابن الحاجب عن التعبير بأنه يدل على التكرار إلى التعبير بأن حكمها التكرار وبين قوله في الأمر لا يدل على التكرار عند الجمهور باعتبار منطوقه فلا نسلم لزوم التناقض إذ غاية الأمر نفي الدلالة على التكرار في الموضعين، وليس هذا من التناقض في شيء، نعم قد يرد على هذا أنه لم يحصل الفرق بين الأمر والنهي لأن مجرّد نفي الدلالة على التكرار عن الأمر لا ينافي أنّ حكمه التكرار كالنهي فلا بد في الفرق من بيان أن الأمر ليس حكمه التكرار. ويجاب بأن المقصود في الأمر نفي الدلالة مطلقاً حتى الالتزامية، وغاية الأمر أنه ترك مناسبته حيث لم يعبر فيه بأنه ليس حكمه التكرار عند الجمهور ولا محذور في ذلك. وإن أراد التناقض بين نفي الدلالة المذكور وبين ما أفهمه قوله «عند الجمهور» من أنه يدل عليه عند غيرهم فهو مندفع أيضاً بما علم مما ذكر من أن المراد بالدلالة عند غير الجمهور الدلالة الالتزامية كما أن المراد من الدلالة المنفية عندهم هي الدلالة مطلقاً حتى الالتزامية فليتأمل. وأما قوله الثاني أن قوله «وقيل مطلقاً» بعد قوله «وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة مما لا معنى له الخ» فهو كلام خارج عن قانون البحث لأنه إن أريد به الاعتراض على المصنف من حيث حكاية هذا القول فلا وجه له لأن هذا قول ثابت، وإن فرض إشكال معناه فلا محذور في حكايته بل هي مما ينبغي كما في سائر الأقوال المشكلة المعنى. وإن أريد الاعتراض عليه من حيث معناه فكذلك لأنه لم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له، وإن أريد الاعتراض على قائله من حيث معناه فهذا أمر آخر لا يتعلق بالمصنف. ووجه إشكال هذا القول أنّ معنى كون الدوام قضيته النهي أي النفسي كما هو صريح سياق المصنف أنه لازم له كما تقدّم، ولا يتصوّر لزوم مع التقييد بالمرة فإن كان هذا القائل فرض كلامه في الصيغة وأراد بأن الدوام قضيتها أنه مدلولها الحقيقي زال عنه هذا الإشكال لأن كون الصيغة

السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضيته الدوام (مطلقاً) والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أي لا تفعل (للتحريم) نحو ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] (والكراهة) ﴿ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون﴾ [البقرة: ٢٦٧] (والإرشاد) ﴿لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة: ١٠١] (والدعاء) ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ [آل عمران: ٨] (وبيان العاقبة) ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء﴾

---

موضوعة لطلب الترك على وجه الدوام، فإن قيدت بالمرة كانت مجازاً أمر معقول لا إشكال فيه، ونظيره أنها موضوعة للتحريم ولا تخرج عن كونها موضوعة له باستعمالها في غيره مجازاً لكن هذا لا يناسب صنيع المصنف لأنه صريح في أن كلامه في النهي نفسه الذي هو النفسي لا في صيغته. نعم قد يراد بالقضية هنا المناسبة أي أن المناسب للمنع من الشيء المنع منه على الدوام، وحينئذ يعقل كون المرة تصرفه عما هو المناسب له فهو حال التقييد بالمرة مصروف عن المناسب له فليتأمل. وأما قوله «ويمكن توجيه كلامه الخ» فلا يخفى بعد هذا التوجيه عن كلام المصنف وأنه في غاية التكلف والتعسف.

قوله: (ما لم يقيد بالمرة) أقول: هذا أوجه مما بعده لأن الكلام في النهي بمعنى الكلام النفسي لا بمعنى الصيغة كما هو صريح كلام المصنف كما تقدّم، ولا يخفى أنه إنما اقتضى الدوام لإطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد أو لتوقف الامتثال عليه على ما تقدّم بيانه فيكون المنع والامتثال بحسب زمان النهي، فإن كان مطلقاً اقتضى المنع على الدوام والامتثال كذلك، أو مخصوصاً اقتضى ذلك على الخصوص لا على الدوام، فالدوام حينئذ ليس بقضيته على الإطلاق، ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يتوهم من قياس ما هنا على العام إذا استعمل في الخاص حيث لم يخرج بذلك عن كون العموم قضية اللفظ وإن صرف عنه في هذا الاستعمال، وذلك لأن العموم موضوع العام على الإطلاق والدوام ليس موضوع النهي كذلك فليتأمل. قوله: (نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر) لا يخفى أن السفر في اليوم قد يمكن تعدد مراته كما لو قال «لا تسافر اليوم إلى موضع كذا» وأمكن السفر إليه في اليوم مرات أو لم يقيد بإلى موضع كذا وصدق اسم السفر مع تعدده في اليوم على كل مرة. والظاهر أنه ممنوع من كل مرّة من مرات السفر حتى لو خالف وسافر ثم رجع وأراد السفر إليه مرة أخرى في بقية اليوم كان ممنوعاً من هذه المرة أيضاً، فلعل عدّ السفر فيه مرة من السفر باعتبار جنس المرة فليتأمل. قوله: (للتحريم والكراهة) لم يقل وخلاف الأولى لأنه مما أحدثه المتأخرون ولأنه إنما يستفاد من أوامر الندب لا بصيغة النهي والكلام في معانيها. قوله: (ولا تيمموا الخبيث) أي الرديء وقد صرح الشافعية بكراهة التصدق بالرديء ويتجه أنّ محل كراهة التصدق بالرديء إذا قصده مع تيسر غيره فإن قلت: لم عبر بنحو في مثال التحريم دون ما بعده؟ قلت: للاكتفاء بما فهم من

[آل عمران: ١٦٩] أي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (**والتقليل والاحتقار**) ﴿ولا تمدّن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم﴾ [طه: ١٣١] أي فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله، ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود في الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (**واليأس**) ﴿لا تعتذروا اليوم﴾ [التحريم: ٧] (**وفي الإرادة والتحريم ما**) تقدم (**في الأمر**) من الخلاف فقيل لا تدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة في التحريم، وقيل في الكراهة، وقيل فيهما، وقيل في أحدهما

---

الأوّل اختصاراً. قوله: (**والتقليل والاحتقار ولا تمدّن عينيك الخ**) أقول: لا يتعين أن يكون الشارح جعلهما شيئاً واحداً كما قاله المحشيان، بل يجوز أن يكون قد جعلهما شيئين ولكنه اقتصر على التمثيل بالآية لهما. إشارة إلى صلاحيتها لكل منهما وإلى أنهما قد تصح إرادتهما معاً في الموضع الواحد، وإلى أن الاحتقار لا يتعين أن يتعلق بالمنهي كما اقتضاه كلام البرماوي، بل قد يتعلق بالمنهي عنه أو بمتعلقه، وحينئذ يندفع عنه اعتراض البرماوي على جعلهما شيئاً واحداً بقوله فمن يجعلهما واحداً ويمثل لهما بالآية كالأردبيلي وشيخنا البدر الزركشي فليس بجيد اهـ. قوله: (**بخلاف ما عند الله**) قد يكون إشارة إلى أن كلاً من التقليل والتحقير هنا إضافي بالنسبة إلى ما عند الله فلا ينافي أنه في حد ذاته وباعتبار أخذه على الوجه المخلوق له كثير غير حقير لكثرة نفعه وكونه نعمة من الله.

قوله: (**ومن اقتصر على الاحتقار وجعله المقصود في الآية**) أقول فيه أمران: الأوّل أن كونه المقصود في الآية إنما يقتضي الاقتصار عليه لو انحصرت أمثلته في الآية أو كان هو المقصود في كل مثال وفي كل من الأمرين نظر. والثاني أن اقتصاره على مثال واحد لهما قد يقتضي أن الصيغة لا تستعمل في أحدهما عند تجرده عن الآخر وفيه نظر أيضاً. لا يقال لا يتصوّر تجرد أحدهما عن الآخر لتلازمهما لأن تلازمهما غالبي كما قيد به شيخ الإسلام وهو ظاهر فالانفكاك ممكن. واعلم أن قوله «جعله المقصود» صريح في تغاير المعنيين، فقول المحشي جعلهما الشارح شيئاً واحداً أي واحداً اعتبارياً بمعنى أنه اعتبرهما واحداً في عد المعاني لا أنهما معنى واحد على أنا أشرنا إلى أنه لا يتعين أن يكون جعلهما واحداً فليتأمل. قوله: (**واليأس**) كأنّ المراد به الإياس، ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار لذلك بقوله «كأن المراد إيقاع اليأس وتحصيله لهم» اهـ. قوله: (**وفي الإرادة والتحريم ما تقدّم**) أشار بالأوّل إلى ما ذكره في الأمر بقوله «واعتبر أبو علي وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب» وبالثاني إلى ما ذكره فيه بقوله «والجمهور حقيقة في الوجوب لغة أو شرعاً أو عقلاً الخ» لكن ما فسره به بقوله «والجمهور على أنها حقيقة في التحريم الخ» لم يستوف جميع الأقوال السابقة في الأمر وإن كان ذلك لعدم جريان الجميع هنا فقول المصنف «ما في الأمر» أي معنى ما في الأمر أي في الجملة. قوله: (**جمعاً**

ولا نعرفه (وقد يكون) النَّهْيُ (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد جمعاً كالحرام المخير) نحو «لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرّقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهي عنه أخذاً من حديث الصحيحين «لا يمشين أحدكم في نعل واحده لينعلهما[1] جميعاً أو ليخلعهما جميعاً» فيصدق أنهما منهي عنها لبساً أو نزعاً من جهة الفرق

---

وفرقاً وجميعاً) تمييزات محولة عن المضاف أي وعن جمع متعدد وفرقه وجميعه. قوله: (كالحرام المخير) أي المخير فيما يترك من خصاله ليخرج بتركه عن عهدة النهي فلا منافاة في وصف الحرام بالمخير. وقال شيخنا الشهاب: قد يشكل على هذا أي قوله «كالحرام المخير» قوله تعالى ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] ويجاب بأن الإجماع دل على النهي عن كل منهما هذا ولكن الذي في العضد أنه إذا أريد النهي عن كل واحد عطف بـ«أو» ومثل بالآية فالمحرم مع العطف بـ«أو» كل شيء صدق عليه أنه أحد ما يذكر لا واحد فقط اهـ. وأقول: كأنّ منشأ إشكاله حمله الحرام المخير على النهي مع العطف بـ«أو» وهو ممنوع، بل المراد به ما ثبت كون النهي فيه عن القدر المشترك. ثم لا يخفى أن النهي مع العطف بـ«أو» لا يتأتى على الإطلاق أنه نهي عن كل واحد مع القول بإثبات الحرام المخير، بل تارة يكون النهي عن الجمع فيكفي الانتهاء عن واحد وتارة يكون عن كل واحد فلا بدّ من الانتهاء عن الجميع كما في الآية ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفورا﴾ [الإنسان: ٢٤] ويعتمد في ذلك القرائن ويبقى الكلام عند التجرد عن القرائن، فهل يحمل النهي حينئذ على النهي عن الجمع أو على النهي عن كل واحد فيه نظر. وقد قالوا إن العطف بـ«أو» بعد النفي بحسب أصل اللغة لنفي الجمع وبحسب عرف اللغة لنفي كل واحد. فهل يتخرج النهي على ذلك لقرب النهي من النفي فيه نظر. ويدل على عدم التخريج والحمل على النهي عن الجمع ما تقدّم في المقدّمات في تحريم واحد لا بعينه حيث قال المصنف والشارح: وقيل زيادة على ما في المخير من طرق المعتزلة لم يرد به أي بتحريم ما ذكر أي واحد لا بعينه من أشياء معينة اللغة حيث لم يرد بطريقه من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر من واحد مبهم من أشياء معينة، وقوله تعالى ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] نهي عن طاعتهما إجماعاً. قلنا: الإجماع لمستنده صرفه عن ظاهره اهـ. فإنه صريح في أن ظاهره أن النهي عن الجمع وأنه لولا صرف الإجماع كان محمولاً على النهي عن الجمع، فهذا يقتضي أنه عند الإطلاق محمول على ذلك وأنه ظاهر. ولا يخفى ما في تمثيل المصنف لهذه الأقسام من المسامحة فقوله «كالحرام المخير» أي كنهي الحرام المخير وقوله «كالنعلين الخ» أي كالنهي الذي تضمنه هذا الحكم الذي أفاده هذا الكلام، وقوله «كالزنا والسرقة» أي كالنهي المتعلق بهذين.

---

(١) رواه النسائي في كتاب الزكاة باب ٧٠. ٧٦. أبو داود في كتاب الزكاة باب ٣٣ الترمذي في كتاب الزكاة باب ٢٩. الموطأ في كتاب صفة النبي حديث ١.

بينهما في ذلك لا الجمع فيه (وجيعاً كالزنا والسرقة) فكل منهما منهي عنه فيصدق بالنظر إليهما أن النهي عن متعدد وإن كان يصدق بالنظر إلى كل منهما أنه عن واحد (ومطلق نهي التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه في الأظهر للفساد) أي عدم الاعتداد بالمنهي عنه إذا وقع (شرعاً) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرّد اللفظ (وقيل معنى) أي من حيث المعنى وهو أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فساده.

(فيما عدا المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق في الأوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم، وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا في

---

قوله: (أخذاً من حديث الصحيحين) محل الأخذ منه قوله لينعلهما جيعاً أو ليخلعهما جيعاً لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده قوله: (كالزنا والسرقة) هلا مثل بقوله تعالى ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] فيفيد أن النهي مع العطف بـ«أو» قد يكون نهياً عن كل واحد. قوله: (للفساد) قال المحشي: أي يدل على فساد المنهي عنه. وأقول: السابق إلى الفهم من الدلالة أن الكلام في صيغة النهي ويوافق ذلك قول البرهان: مسألة ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه اهـ. لكن قول الشارح المستفاد من اللفظ يقتضي أنّ الكلام في النهي نفسه الذي هو الكلام النفسي المخصوص، وحينئذ قد يشكل ذكر الدلالة. ويجاب بأنه لا إشكال لتحقق الدلالة التي هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر أو غير ذلك من معانيها في النهي نفسه، ولا يخفى أنه لا يتعين تقدير الدلالة حتى يكون التقدير دال للفساد، بل يجوز تقدير غيرها كالاستلزام والاقتضاء أي مستلزم أو مقتض للفساد. قوله: (أي عدم الاعتداد بالمنهي عنه) ذكر المحشيان أنّ هذا تفسير للفساد يلازم تفسيره السابق في خطاب الوضع لأنه المقصود من الحكم بالفساد. وأقول: ولأنه المقصود بالبحث هنا والذي هو محل النزاع لأنّ أبا حنيفة رضي الله عنه لا يخالف في أن النهي يدل على مخالفة المنهي عنه للشرع أخذاً من قول الشارح في مبحث الصحة والفساد في قول المصنف، ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافاً لأبي حنيفة ما نصه في قوله «مخالفة ما ذكر الشرع بأن كان منهياً عنه الخ» ولأن القول بأن الفساد باللغة أو المعنى أي العقل لا يتصوّر في الفساد بالمعنى السابق الذي هو مخالفة ذي الوجهين الشرع كما لا يخفى. قوله: (مما له ثمرة) قال شيخ الإسلام: لك أن تقول ما فائدته، إذ كل ما ينهى عنه له ثمرة اهـ. ويمكن أن يجاب بأن المراد بالثمرة شيء يقصد حصوله من المنهي عنه فيتقي حصوله كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فيتقي حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الإطلاق، فأي شيء يقصد حصوله من شرب الخمر أو من لبس أحد النعلين مثلاً فيتقي حصوله فليتأمله.

قوله: (في جملة الشمول) قال شيخنا الشهاب: هي قول المتن وكذا التنزيه إذ هي شاملة

جملة الشمول بالأظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب **(مطلقاً)** أي سواء رجع النهي فما ذكر إلى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للإعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم، وكالصلاة في الأوقات المكروهة لفساد الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها **(وفيها)** أي في المعاملات **(إن رجع)** النهي إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح أي ما في البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع **(قال ابن عبد السلام أو احتمل**

---

للنهي عن صلاة النفل المذكورة وغيره. قوله: **(مطلقاً أي سواء رجع النهي فيما ذكر الخ)** قال شيخنا العلامة: إذا تأملت تفسير الإطلاق والتفصيل المذكور في المعاملات وجدتهما متساويين في المعنى، فلا معنى للإطلاق في محل والتفصيل في آخر اهـ. وأقول: قد سبقه إلى هذا الإيراد المحشيان مع زيادة ثم قال الكمال: لا يقال لعله فصل المعاملات عما عداها لينقل فيها ما قاله ابن عبد السلام من احتمال الرجوع إلى أمر داخل لأنا نقول: يمكنه التنبيه على ذلك بدون ما وقع فيه من إيهام الفرق بين المعاملات وغيرها في الإطلاق والتقييد اهـ. ويجاب بأن إمكان التنبيه على ذلك بدون ما ذكر لا يمنع من صحة التنبيه بالوجه الذي سلكه إذ لا حجر في التعبير عن المقصود بما يفيده وإن أمكن التعبير عنه بوجه آخر فيكفي حصول التنبيه المذكور في صحة فصل المعاملات عما عداها وإن حصل بغير الفصل أيضاً، ولعله إنما ارتكب هذا الطريق مع الإيهام المذكور لأنه لم يتضح له شمول كلام ابن عبد السلام لغير المعاملات فاحتاط بالاحتراز عن إطلاق كلام ابن عبد السلام ولم يبال بهذا الإيهام لظهور اتجاه التسوية بينهما. وقد يقال الفصل المذكور لا يفيد ذلك الاحتراز فإن مقتضى مقابلة التفصيل بالإطلاق شمول الإطلاق لاحتمال الدخول فألحق عدم اندفاع الاعتراض بهذا الطريق فليتأمل. وأما قول شيخ الإسلام «ويجاب بأنه إنما فصلها عما عداها بالنظر إلى زيادة ابن عبد السلام الآتية أن زادها في المعاملات فقط كما فهمه المصنف والشارح لكن الأنسب حينئذ التعبير في المعاملات بـ«مطلقاً» وفيما عداها بقوله «ان رجع إلى نفسه أو لازمه» ففيه نظر، لأن مجرّد هذا التعبير لا يفيد حكم زيادة ابن عبد السلام فليتأمل. قوله: **(أي سواء رجع الخ)** قال شيخنا الشهاب: المراد بالمرجوع إليه علة النهي اهـ. قوله: **(إلى نفسه كصلاة الحائض)** ينبغي أن يراد بالرجوع إلى نفسه ما يشمل الرجوع إلى الجزء قوله: **(لفساد الأوقات)** قال شيخنا الشهاب: أي الفساد الذي اشتملت عليه الأوقات اهـ. قوله: **(كالنهي عن بيع الملاقيح)** أي ما في البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع. أقول: هذا يقتضي أن مرجع النهي أي ما يرجع إليه أي علته هو انعدام المبيع، ولا خفاء أنّ هذا الانعدام ليس ركن البيع فكيف يصح التمثيل بما ذكر لما يكون مرجع النهي أمراً داخلاً. ويجاب بأن المراد بالرجوع إلى الأمر الداخل ما يعم الرجوع إلى ما يتعلق به كما هنا، فإن النهي هنا راجع إلى العدم المتعلق بركن البيع فتأمل.

قوله: **(قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل)** أقول: ينبغي الاكتفاء

رجوعه إلى أمر داخل) فيها تغليباً له على الخارج.

---

باحتمال الرجوع إلى الخارج اللازم أيضاً وأن يكون غير المعاملات كالمعاملات في الاكتفاء باحتمال الرجوع إلى الداخل أو الخارج اللازم خلافاً لظاهر كلام الشارح في الأمرين حيث أقر المصنف على تخصيصه صورة الاحتمال بالمعاملات وعبر بقوله «أو رجع» إلى أمر لازم ولم يقل أو رجع، أو احتمل رجوعه إلى أمر لازم ولظاهر كلام المصنف في الثاني دون الأوّل، بل ظاهر كلامه عطف قوله «أو لازم» على قوله «أمر داخل» المتعلق بكل من رجع. واحتمل ووفاقاً في الأمرين لما نقله الكمال في التنبيه الذي ذكره عن البرماوي ومنه قوله «نعم ما شك في كونه للازم أو غيره للفساد كاللازم كما قاله ابن عبد السلام» اهـ. قال الكمال: وإطلاقه يقتضي أنه لا فرق بين العبادة وغيرها في الشك في كون النهي للازم أو لغيره اهـ. لكن الحامل للشارح على تقدير الرجوع دون احتمال الرجوع أيضاً في قوله «أو لازم كلام المصنف في منع الموانع» فإنه صريح في إرادة ذلك، وحمل عبارة ابن عبد السلام عليه حيث قال: وذلك أنّ علماءنا رحمهم الله تعالى ذكروا أن النهي في المعاملات يقتضي الفساد إن رجع إلى أمر داخل فيها أو لازم، فإن كان راجعاً إلى أمر خارج لم يقتض الفساد فصرحوا بالراجع إلى أمر داخل أو خارج أو لازم، وسكتوا عما شككنا فيه أراجع هو إلى داخل أو خارج وهو مكان مهم لم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال في القواعد: كل تصرف نهي عنه لأمر يجاوره أو يقارنه مع توفر شرائطه وأركانه فهو صحيح، وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لماذا نهى عنه فهو باطل حملاً للفظ النهي على الحقيقة اهـ. ذكره بعد أن ذكر النهي عنه لعينه والذي لم يعلم لماذا نهي عنه ألأمر داخل أو خارج هو المحتمل لأن يرجع إلى داخل اهـ. فانظر قوله «وسكتوا عما شككنا فيه اراجع هو إلى داخل أو خارج ولم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال الخ» وقوله «والذي لم يعلم لماذا نهي عنه الخ» فإن كلاً منهما صريح في قصره كلام ابن عبد السلام على الشك في أنه لداخل أو خارج، فلذا حمل الشارح كلامه هنا على ما يوافق مراده وإن قبل الحمل على أعم منه وعبارة قواعد ابن عبد السلام التي نقل منها المصنف ما ذكر عن منع الموانع ما نصه: قاعدة كل تصرف شرع لمقصود واحد بطل بفوات ذلك المقصود، وكل تصرف شرع لمقاصد بطل بفوات مقاصده أو بعضها، وكل ما نهى عنه لفوات ركن من أركانه أو شرط من شرائطه فهو فاسد، سواء كان من العبادات أو المعاملات، وكل تصرف نهي عنه لأمر يجاوره إلى آخر ما تقدم من منع الموانع اهـ. وذكر قبل ذلك بكراريس قبيل فصل في جلب المصالح ودرء المفاسد على الظنون كلاماً مبسوطاً في ذلك، وهو الذي لخصه الكمال في حاشيته وعبارته فيه في قسم الشك المذكور ما نصه: الحال الرابعة أن ينهى عما لا يعلم أنه لاختلال الشرائط والأركان أو لأمر مجاور، فهذا أيضاً مقتض للفساد حملاً للفظ على الحقيقة، ومثاله نهيه ﷺ عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان اهـ. وهذه العبارة لم يقيدها بالتصرّف وإن مثل لها به فكان المصنف إنما

(أو) رجع إلى أمر (لازم لها) كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط (وفاقاً للأكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكر أما في العبادة فلمنافاة المنهي عنه لأن يكون عبادة أي مأموراً به كما تقدم في مسألة الأمر لا يتناول المكروه، وأما في المعاملة فلاستدلال الأولين من غير نكير على فسادها بالنهي عنها، وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والإمام) الرازي للفساد (في العبادات فقط) أي دون المعاملات ففسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهي، ولا نسلم أن الأوّلين استدلوا بمجرّد النهي على فسادها دون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضاً (فإن كان) مطلق النهي (لخارج) عن المنهي عنه أي غير لازم له (كالوضوء بماء مغصوب) لإتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضاً وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضاً وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب كما تقدم.

---

وقف على تلك ولم يقف على هذه أو وقف عليها أيضاً لكنه حملها على التصرف بقرينة تلك والمثال فاحتاط واقتصر على النقل عنه في التصرف دون غيره. ويحتمل أنّ اقتصاره في منع الموانع على صورة الشك في كون النهي لداخل أو خارج على وجه التمثيل لكن الشارح احتاط نظراً لظاهر ذلك فليتأمل.

قوله في المتن: (إلى أمر داخل فيها) قال شيخنا الشهاب: تنازع فيه رجع ورجوع واعمل الأوّل فصح عطف «لازم» على قوله «داخل» اهـ. وكأنّ غرضه بهذا الاحتراز عن تعلق الاحتمال بصورة الرجوع للازم أيضاً وإلا فالعطف في نفسه صحيح مع إعمال الثاني، لكن يشكل على قوله «اعمل الأوّل» أنه لو كان كذلك أضمر في الثاني وقال أو احتمل رجوعه إليه إلى أمر داخل فليتأمل. قوله: (لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط) أقول: قد يقال الزيادة ليست خارجة لأنها من جملة المعقود عليه إلا أن يجاب بأن المراد بالزيادة المعنى المصدري وهو خارج، أو بأن مرجع النهي ليس الزيادة بل الاشتمال عليها كما هو الظاهر من كونه مدخول لام التعليل والاشتمال يوصف باللزوم باعتبار أن متعلقه الذي هو الزيادة بمعنى المزيد لازم بالشرط. ثم رأيت عبارة الاسنوي مشيرة إلى أن المراد بالزيادة كون أحد العوضين زائداً حيث قال: لأن النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً من أوصافه لكنه لازم اهـ. وهو قريب من جعلنا الزيادة بالمعنى المصدري. قوله: (اللازمة بالشرط) أقول: لعل المراد الشرط بحسب المعنى وإلا فأي شرط في قوله «بعتك هذا الدرهم بهذين الدرهمين» فتقول قبلت مثلاً وبقي أنه لم عبر بالشرط وهلا قال اللازمة بالعقد عليها فليتأمل. قوله: (فإن كان مطلق النهي لخارج الخ) هذا قسيم قوله مطلقاً فيما عدا المعاملات وقوله أمر داخل أو لازم في المعاملات.

قوله: (كالوضوء بماء مغصوب) قال الكمال: فإن النهي عنه من جهة انه إتلاف لمال

الغير عدواناً إلى أن قال: وقول الشارح «لإتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء» بيان لكون الأمر المنهي لأجله غير لازم وكان ينبغي للشارح أن يبين الانفكاك من الجانبين إلى آخر ما أطال به فراجعه. وأقول: هذا الكلام منه يقتضي أن المراد هنا نفي اللازم الأعم وأن النظر بين مطلق الوضوء وإتلاف مال الغير إذ لو كان النظر بين الوضوء بقيد كونه بماء مغصوب وإتلاف مال الغير لكان الإتلاف لازماً قطعاً للوضوء فلا يتصور الانفكاك من الجانبين. غاية الأمر أنه لازم أعم وهذا الذي اقتضاه كلامه فيه نظر ظاهر، بل لا يصح قطعاً ولا منشأ له إلا الوهم وعدم الوقوف على مقصودهم، وذلك لأن الكلام فيما إذا كان مطلق النهي لخارج عن المنهي عنه غير لازم له والمنهي عنه ليس مطلق الوضوء بل الوضوء بقيد كونه بماء مغصوب، فالواجب أن ينظر بينه وبين مرجع النهي الذي هو الإتلاف، وحينئذ يكون الإتلاف لازماً قطعاً لكنه لازم أعم فيجب أن يكون اللازم المنفي هو اللازم المساوي أعم من أن يثبت اللازم الأعم كما في مثال الوضوء، أولاً كما في مثال البيع وقت النداء فإن كلاً من البيع بقيد كونه وقت النداء والتفويت ينفك عن الآخر إذ قد يحصل البيع وقت النداء ولا تفويت بأن يقع وقت النداء حال السعي إلى الجمعة، وقد يحصل التفويت ولا بيع وقت النداء بأن يشتغل عنها وقت النداء بالبناء مثلاً، ولا يجوز أن ينظر بين مطلق الوضوء والإتلاف لأن مطلق الوضوء غير منهي عنه ولأن اللازم المثبت فيما سبق هو اللازم المساوي فإن الإعراض عن ضيافة الله تعالى لازم مساوٍلصوم يوم النحر لا ينفك أحدهما عن الآخر، ولا ينافي ذلك أنه يوجب إمساك في يوم النحر من غير صوم ولا نيته لأن مجرد هذا الإمساك ليس إعراضاً بل الإعراض أن يمنع نفسه من الفطر بقصد العبادة بخلاف المنع لا بهذا القصد إذ لا مقتضى له فلا يتحقق معه الإعراض والاشتمال على الزيادة أي على كون أحد العوضين زائداً على الآخر لازم مساوٍ لبيع الدرهم بالدرهمين من حيث كونه بيع الشيء بأكثر منه لا ينفك أحدهما عن الآخر إذ لا يوجد بيع الدرهم بالدرهمين كذلك بدون الزيادة، ولا توجد زيادة أحد العوضين على الآخر بدون بيع الدرهم بالدرهمين كذلك، ولا يرد على ذلك أن الاشتمال على الزيادة موجود في بيع غير الربوي لأن تأثير مشروط بالربوي ولا نحو رد درهمين عن درهم قرض بشرط أو غيره لأن القرض ليس معاوضة فلا يصدق فيه قولنا كون أحد العوضين زائد. وأيضاً فلو صح ما اعتبره من النظر بين مطلق الوضوء والإتلاف وجب على قياسه أن يكون النظر فيما سبق بين مطلق الصوم والإعراض، وحينئذ لا يكون الإعراض لازماً لوجود الصوم بدونه في صوم غير يوم النحر وبين مطلق البيع والزيادة، وحينئذ لا تكون الزيادة لازمة لوجود البيع بدونها في بيع درهم بدرهم فلا يصح قولهم إن النهي فيما ذكر لخارج لازم فظهر أن المراد هنا نفي اللازم المساوي لا الأعم فتعين الاقتصار على بيان وجود الإتلاف بدون الوضوء والتفويت بدون البيع ليتحقق عدم كون اللازم مساوياً لأن الكلام فيه

(لم يفد) أي الفساد (عند الأكثر) من العلماء. لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج

(وقال) الإمام (أحمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقاً) أي سواء لم يكن لخارج أم كان له

فقط. وأما وجود الوضوء بدون الإتلاف والبيع بدون التفويت فلا يتصوّر لما تقرر من أن الكلام في الوضوء المقيد بكونه بمغصوب وفي البيع المقيد بكونه وقت النداء لأنهما المنهي عنه فلا معنى لبيان وجودهما بدون ما ذكر لعدم تصوره. فقوله «وكان ينبغي للشارح أن يبين الانفكاك من الجانبين الخ» وهم ظاهر لا منشأ له الا مخالفة ما كان ينبغي له من إمعان النظر وصدق التأمل ليتحقق المقصود ويقف على مراد الأئمة، ويعلم أن الشارح لم يذكر إلا ما ينبغي ولا يبادر إلى ما بدر إلى خاطره فإن ذلك مظنة الزلل ولا حول ولا قوّة إلا بالله.

ومما يصرح أيضاً بأن المراد في هذا المقام اللازم المساوي لا الأعم قول القرافي في شرح المحصول نقلاً عن الإمام فخر الدين في المعالم: بل الضابط أن المنهي عنه إما أن يكون تمام المنهي عنه أو جزؤه أو خارجاً لازماً أو خارجاً مفارقاً ثم قال: وأما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب انتهى. وأقرّه القرافي على ذلك مع سعة اطلاعه وكثرة مناقشته له، وكذا الأصفهاني وناهيك به وزاد نقل عبارات عن الأئمة موافقة لذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ أبي إسحق الشيرازي ذلك الإمام النظار المعروف والحبر البحر الجليل الموصوف. وقال بعض أصحابنا: إن كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساده، وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت نداء الجمعة لا يدل على فساده انتهى. فانظر قول الإمام تمثيلاً للخارج المفارق كالوضوء بالماء المغصوب فإنه نص في أن المنفي في هذا المقام هو اللازم المساوي لا الأعم وإلا فالإتلاف لازم أعم للوضوء المذكور، وقول الشيخ «وإن كان لا يختص مع تمثيله بما ذكر» فإنه نص في ذلك أيضاً، فعلم بما لا مزيد عليه أن المحشي لم يصب الصواب في هذا المقام، ولله در هذا الشارح. وقد قدمنا هذا الكلام أيضاً في مسألة مطلق الأمر لا يتناول المكروه وأوضحنا هناك ما وقع لشيخنا العلامة من الغلط الفاحش الذي نشأ له من عدم إمعان التأمل وعدم مراجعة عبارات أئمة الفن ليتحقق منها مقصودهم حيث توهم أن المراد باللازم في هذا المقام الأعم من المساوي والأعم فنسب هذا الشارح المحقق إلى ما لا يليق ببعض فضلاء الطلبة من أن حكمه بأن الإتلاف الحاصل بالوضوء بالمغصوب والتفويت الحاصل بالبيع وقت نداء الجمعة من الخارج الغير اللازم من اشتباه اللازم بالملازم:

وكم من عائب قولاً صحيحاً ... وآفته من الفهم السقيم

ولا حول ولا قوة إلا بالله وبه المستعان.

قوله: (تعليلاً لقول المصنف لم يفد عند الأكثر لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج)

أقول: لمورد أن يورد عليه أن المنهي عنه في الحقيقة في الخارج اللازم ذلك الخارج أيضاً فلا

لأن ذلك مقتضاء فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال (**ولفظه حقيقة وإن انتفى الفساد لدليل**) كما في طلاق الحائض للأمر بمراجعتها كما تقدم لأنه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد فهو كالعام الذي خص فإنه حقيقة فيما بقي كما سيأتي (**و**) قال (**أبو حنيفة**) مطلق النهي (**لا يفيد**) الفساد (**مطلقاً**) أي سواء كان لخارج أم لم يكن له لما سيأتي في إفادته الصحة قال (**نعم المنهي**) عنه (**لعينه**) كصلاة الحائض وبيع الملاقيح.

---

يصح الفرق بينهما بمجرد ذلك، ويمكن أن يجاب بأن المراد باللازم في هذا المقام هو المساوي كما قررناه آنفاً. ولما كان اللازم المساوي لا ينفك عن الملزوم كان طلب ترك اللازم طلباً لترك الملزوم إذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فإنه لما كان يوجد بدون الملزوم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلباً لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر إليه بانفراده فليتأمل. قوله: (**أي سواء لم يكن لخارج أم كان له**) هلا زاد في الإطلاق وسواء كان في العبادات أو في غيرها. قوله: (**قال ولفظه حقيقة**) قال شيخ الإسلام: أي في الكف والفساد كما يعلم من كلام الشارح بعد انتهى. وقوله «من كلام الشارح بعد» يريد قوله «لأنه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد» أي بل عن بعض موجبه وهو الفساد الذي انتفي لدليل لكن في إطلاق هذا التفسير مع المبالغة المذكورة نظر، لأنه فيها غير مستعمل في جميع موجبه بدليل التعليل المذكور حتى يكون حقيقة قوله (**لأنه لم ينتقل عن جميع موجبه الخ**) أقول: فيه بحث لأن هذا التوجيه لا يصحح كونه حقيقة بل يصحح كونه مجازاً لأن حاصله أنه مستعمل في بعض موجبه وبعض موجبه ليس هو معناه الموضوع له، بل جزء معناه واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز بلا إشكال. وأما تنظيره بالعام المخصوص ففيه بحث أيضاً على قول المصنف الآتي أن عمومه أي العام المخصوص مراد تناولاً لا حكماً على كلام فيه يأتي بيانه هناك لظهور الفرق حينئذ بأن ذاك مستعمل في جميع معناه. غاية ما في الباب أن الحكم غير شامل لجميع معناه وهذا لا يقدح لأن مدار كون اللفظ حقيقة على استعماله في تمام معناه وإن لم يتعلق الحكم بتمام معناه. لا يقال هو مستعمل في الفساد أيضاً إلا أنه منع الدليل من العمل به لأنا نقول: لو استعمل في الفساد لم يمكن إلغاؤه إلا على وجه النسخ. وقد يجاب بمنع هذا بل يمكن إلغاؤه على وجه التخصيص بأن يقصر حكمه بالدليل على بعض معناه كما في العام المخصوص المذكور وفيه نظر. قوله: (**فإنه حقيقة فيما بقي كما سيأتي**) أي على ما قال المصنف أنه الأشبه مع حكاية خلاف فيه منه قول الأكثر أنه مجاز مطلقاً لاستعماله في بعض ما وضع له أولاً وسيأتي لنا كلام، ثم فيما اقتضاه جزمه بأن عمومه مراد تناولاً لا حكماً لمقتضى الجزم بأنه حقيقة مع حكايته خلافاً في أنه حقيقة أو مجاز مطلقاً أو على تفصيل.

قوله: (**وقال أبو حنيفة الخ**) أقول فيه أمران: الأول أن إطلاقه عن أبي حنيفة عدم الفساد يخالفه ما في كتب الحنفية المعتمدة من التفصيل، فإن حاصل كلام التلويح كالتنقيح والتوضيح أن

.........................................................................

المنهي الحسي باطل، سواء أطلق نهيه أو دلت القرينة على أنه لعينه أو لجزئه أو لوصف قائم به، فإن دلت على أنه لمجاور منفصل فلا، مثاله قوله تعالى ﴿ولا تقربوهن﴾ [البقرة: ٢٢٢] فالنهي عن القربان لمجاور وهو الأذى وأن المنهي الشرعي إن كان النهي لعينه بأن دل الدليل على ذلك فباطل، معاملة كان أو عبادة، وإن كان لوصفه بأن دل الدليل على ذلك أو أطلق النهي فهو صحيح بأصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة، وإن كان لمجاور فغير فاسد وفسروا الوصف باللازم الخارج كالإعراض عن الضيافة في صوم يوم النحر والمجاور بالشيء الذي يصحب المنهي عنه ويفارقه في الجملة كالاشتغال بالبيع وقت نداء الجمعة عن السعي الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال بدون البيع. ويجاب بأنه لا مخالفة أما قسم الحسي فسياق المصنف لا يصلح له ولا يتناوله لأن سياقه لما يوصف بالصحة والفساد لأنه في بيان أن النهي تارة يقتضي الفساد، وتارة لا. وبيان الخلاف في ذلك والفساد في كلامه إنما يتبادر منه ما هو اصطلاحه فيه والحسي كالزنا وشرب الخمر لا يتصف بذلك كما يعلم مما قدمه في تعريف الصحة والفساد، وإذا لم يتناوله سياقه فلا يرد عليه لأن غاية الأمر أنه ترك مسألة من كلام الحنفية ولا يضره ذلك. وأما قسم المنهي الشرعي فبطلانه إذا كان النهي عنه لعينه عرضي لا ينافي ما نقله المصنف من نفي إفادة النهي الفساد مطلقاً، فالحاصل أن صيغة النهي لا تفيد فساد المنهي عنه مطلقاً وقد يعرض له الفساد إذا كان النهي عنه لعينه بخلاف ما إذا كان لوصفه أو مجاوره، فالتفصيل بين عروض الفساد إذا كان النهي للعين بخلاف ما إذا كان للوصف أو المجاور لا ينافي إطلاق عدم إفادة الصيغة الفساد فتأمله. وقد ذكر الشارح المشروع المنهي لعينه في شرح قول المصنف «نعم المنهي الخ» ومثل له بمثالين إشارة إلى أن المراد بالمنهي عنه لعينه المنهي عنه لذاته كما في المثال الأول، أو لجزئه كما في المثال الثاني. والمشروع المنهي عنه لوصفه في شرح قوله «قال والمنهي عنه لوصفه الخ» وكأنه إنما لم يتعرض للمجاور لفهمه مما ذكره لأنه إذا كان المنهي عنه لوصفه يفيد النهي عنه الصحة فالمنهي عنه للمجاور يفيد النهي عنه الصحة بالأولى، فإن قلت بقي عليه أن إطلاق النهي محمول على النهي لوصفه وكلامه لا يشمل ذلك قلت: بل يشمله لأن قوله «والمنهي لوصفه» شامل لما إذا دل الدليل على أن النهي للوصف وما إذا حمل النهي على الوصف لإطلاقه إذ يصدق في الحالين أن النهي للوصف والمنهي الحسي بقوله «إما غيره كالزنا» إلى قوله «وفساده من خارج» أي لا من الصيغة لكن ظاهر قوله «وفساده من خارج» أن حكمه الفساد مطلقاً، ولكنه من خارج مع أن محل الفساد كما علم مما تقرر أن يطلق نهيه أو يكون لعينه أو وصف قائم به دون ما إذا كان لمجاور. لا يقال الشارح عبر بالفساد وهم عبروا بالبطلان لأن مراده بالفساد هنا البطلان لا الفساد الذي هو الصحة بالأصل والبطلان بالوصف. والأمر الثاني أن المصنف والشارح تعارضا لبيان حكم المنهي عنه لعينه أو وصفه ما كان من جنس المشروع وغيره من حيث الفساد وعدمه، ولم يتعرضا لأنه متى يكون المنهي عنه منهياً للعين أو الوصف

(غير مشروع ففساده عرضي) أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازاً عن النفي الذي الأصل أن يستعمل فيه إخباراً عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع.

أمّا غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج ثم قال (والمنهي) عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة (يفيد) النهي فيه (الصحة له) لأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده وإلا كان

---

أو غير ذلك وقد أشرنا إليه وتعرض له الكمال، لكن يبقى الكلام في التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وقد تعرض في شرح التنقيح وقال: إنه من مشكلات هذا الفصل فليراجعه من أراد وإيضاحه في محله من كتبهم فلتراجع.

قوله: (غير مشروع) قال شيخنا الشهاب: أي غير مباح فإفادة النهي فساده عرضي لا أن ذلك مقتضى النهي أصالة انتهى. قوله: (ففساده عرضي الخ) إيضاح ذلك أن هذا الفعل المنهي عنه منتفٍ أي شرعاً ويعبر عن انتفائه بعبارتين: إحداهما صيغة النفي نحو «لا صلاة لحائض» و«لا بيع للملاقيح» وهذه العبارة حقيقة لأنها مستعملة في الموضوع له. والثانية صيغة النهي وهي مجاز لأنها مستعملة في غير الموضوع له فإنها لم توضع للنفي. قوله: (مجازاً) حال من ضمير «استعمل» الراجع للنهي بمعنى الصيغة. وقوله «أن يستعمل فيه» أي في المنهي عنه، وقوله «عن النفي» قال شيخنا الشهاب: أي عن صيغته انتهى. والعلاقة المشابهة بينهما في اقتضاء عدم الفعل وإن كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الأصل. قوله: (إخباراً عن عدمه) أي عدمه شرعاً لانعدام محله أي لانعدامه شرعاً ومحله في المثالين المذكورين البدن الطاهر والمبيع. قوله: (أما غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج) أقول: لعل هذا إنما يفارق ما هو من جنس المشروع من جهة أن النهي هنا على حاله وهناك مجاز عن النفي، وأما كون الفساد من خارج فهو فيهما ولهذا قال شيخ الإسلام في تحصيله قول أبي حنيفة: ولا يفيد صحة ولا فساداً إن رجع إلى غير وصفه. وقوله «ولا فساداً» أي لذاته فلا ينافي قول المصنف «ففساده عرضي» فليتأمل قوله: (يفيد الصحة له) قال شيخنا العلامة: أي للمنهي عنه أي بدون وصفه لا مع وصفه فإنه مع وصفه فاسد كما صرح به العضد وأومأ إليه الشارح انتهى. وقوله «وأومأ إليه الشارح» أي بقوله «فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقاً لفساده بوصفه اللازم» وهذا يدل على أن صومه عن نذره لا إعراض فيه عن الضيافة وأن الإعراض إنما يكون إذا صامه عن نفسه لا عن النذر، وكأن وجه ذلك أن صومه عن النذر صارف له عن الإعراض. قال شيخنا الشهاب: ولينظر في هذا المقام مع ما مر في المقدمة من قولهما أعني الماتن والشارح ويقابلها أي الصحة البطلان وهو الفساد خلافاً لأبي حنيفة في قوله مخالفة ما ذكر للشرع بأن كان منهياً عنه إن كانت لكون النهي عنه لأصله

النهي عنه لغواً كقولك للأعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقاً لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فتصح مطلقاً لأن النهي عنها لخارج كما تقدم.

ويصح البيع المذكور إذا اسقطت الزيادة لا مطلقاً لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الخبيث كما تقدم، واحترز المصنف بمطلق النهي عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك اتفاقاً **(وقيل إن نفى عنه القبول)** أي نفيه عن الشيء يفيد الصحة له لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد **(وقيل بل النفي دليل الفساد)** لظهوره في عدم الاعتداد **(ونفي الإجزاء كنفي القبول)** في أنه يفيد الفساد أو الصحة قولان، بناء للأول على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح.

---

فهي البطلان كما في بيع الملاقيح، أو لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للإعراض إلى آخر ما ذكره هناك. منه تعلم أن قوله هنا «ففساده عرضي» أي بطلانه، وأن قوله في المنهي عنه لوصفه يفيد الصحة يجب حمله على ما إذا تجرد عن الوصف كما أشار إلى ذلك الشارح هنا في الأمثلة الآتية انتهى. أي فما حكي عن أبي حنيفة هناك من الفساد حيث كان النهي للوصف محله إذا صاحب المنهي عنه الوصف، وما حكي عنه هنا من الصحة محله إذا تجرد عن الوصف، وهذا معنى قول الحنفية ان المنهي لوصفه بأن دل الدليل على ذلك أو أطلق النهي صحيح بأصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة انتهى.

قوله: **(وإلا)** أي وإن لم يمكن وجوده بل كان ممتنع الوجود كان النهي عنه لغواً لأنه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث. أقول: أجيب بأنه ممتنع بهذا المنع وإنما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله إذا كان حاصلاً بغير هذا التحصيل فلا يرد كونه لغواً ولا أنه يمتنع منع الممتنع، واعترض على هذا الجواب بأنه إذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقدوراً في المستقبل، وقد عرفت أن الفعل الشرعي إذا امتنع في المستقبل شرعاً عد النهي عنه عبثاً. وأقول: يدفع هذا بأن اللازم عدم مقدوريته بهذا النهي لا قبله، وإنما يعد النهي عنه عبثاً لو ثبت امتناعه وعدم مقدوريته قبل النهي فتدبره فإنه واضح. قوله: **(فيصح صوم يوم النحر عن نذره الخ)** عبارة التلويح لكن صح النذر به أي بالصوم في الأيام المنهية لأن الصوم نفسه طاعة، وإنما المعصية هي الإعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإيجابه على نفسه. والحاصل أن للصوم جهة طاعة وجهة معصية، وانعقاد النذر إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا: لو صرّح بذكر المنهي عنه بأن يقول «لله علي صوم يوم النحر» لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله كما لو قالت «لله علي أن أصوم أيام حيضي» بخلاف ما لو قالت «غداً» وكان الغد يوم نحر أو حيض. وأما ضرب أبيه أو شتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلاً. وتحقيق ذلك أن النذر إيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي

وللثاني على أنه إسقاط القضاء فإن ما لا يسقطه بأن يحتاج إلى الفعل. ثانياً قد يصح كصلاة فاقد الطهورين (وقيل) هو (أولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن، وعلى الفساد في الأول حديث الصحيحين «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»[1] وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره «لا تجزىء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن»[2].

---

عنه، والشروع إيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين، وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي وقعت فيه الفأرة لإمكان إيراد البيع على السمن دون النجاسة، ولا يجوز أكله لاستحالة التمييز بينهما انتهى. وبه تتضح صحة نذره وصومه عن النذر عندهم وذلك لأن النذر يتعلق بجهة الطاعة وتميزها عن جهة المعصية فيكون الصوم عن النذر واقعاً عن جهة الطاعة لا عن جهة المعصية. قوله: (وللثاني على أنه إسقاط القضاء) فإن ما لا يسقط بأن يحتاج إلى الفعل ثانياً قد يصح كصلاة فاقد الطهورين. قال شيخنا العلامة: قد يقال صحته إن حصلت فمن خارج فلا يفيدها نفي الإجزاء كما هو المدعى. وأقول: لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أنه يجامعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقد يصح لأنه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لا توجد، ومعلوم أن ما هو كذلك لا يدل على أحد الأمرين بخصوصه، وحينئذ يندفع ما أورده الشيخ عليه وقد يجاب أيضاً بظهور نفي إسقاط القضاء وهو معنى نفي الإجزاء على هذا القول في حصول الصحة أو بإشعاره بذلك فليتأمل والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الغسل باب ٢٠. النسائي في كتاب الغسل باب ٧. أحمد في مسنده (٢/٢٤٣).

(٢) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب ٥٤. أبو داود في كتاب الأدب باب ٦. الموطأ في كتاب السفر حديث ٤٦. أحمد في مسنده (٤/١٢١).

## (مبحث العام)

(العام لفظ يستغرق الصالح له) أي يتناوله دفعة خرج به النكرة في الإثبات مفردة

---

## مبحث العام

قوله: (العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر) قال الكوراني: وقد حكى حد ابن الحاجب ما نصه: وهذا الحد لابن الحاجب وهذا وإن كان سالماً لكن فيه تطويل، فما اختاره المصنف أحسن إلا أن فيه بحثاً، وهو أن الصالح له يشمل النكرة لأنه يتناول ما يصلح له. والجواب عنه أن اللام في قوله «الصالح له» للاستغراق بقرينة المقام تقديره كل ما يصلح له فسقط الاعتراض انتهى. وأقول: لقائل أن يقول النكرة تتناول كل ما يصلح له لكن على البدل وإنما الفارق بين العام والنكرة المذكورة أن العام يتناول كل ما يصلح له دفعة، والنكرة تتناول كل ما يصلح له على البدل، فمجرد جعل اللام في قوله «الصالح له» للاستغراق لا يسقط الاعتراض، بل لا بد في سقوطه من قيد كون التناول دفعة المفهوم من قوله «يستغرق» لأن معناه يتناول دفعة كما فسره بذلك المحقق المحلي بناء على أن قوله «دفعة» من جملة التفسير كما هو ظاهر عبارته وهو الظاهر من الاستغراق، ويحتمل أنه قيد زائد على معنى الاستغراق والنكرة لا تتناول كل ما تصلح له دفعة بل على البدل. فإن قلت: يرد على تعريف المصنف ما أورده الآمدي على قول أبي الحسين العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من أنه فاسد لأنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان، وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظياً بل شرح المسمى إما بالحد الحقيقي أو الرسم، وما ذكره خارج عن القسمين انتهى. لأن قول المصنف «لفظ يستغرق الخ» بمعنى قول أبي الحسين اللفظ المستغرق. قلت: قد أشار الشارح المحقق إلى دفعه بأن المراد بالاستغراق ههنا معناه اللغوي وهو مطلق التناول حيث قال: أي يتناوله دفعة. وقد سبقه العضد إلى هذه الإشارة فذكر ما قال المولى التفتازاني بعد سوقه في ذلك إشارة إلى أن المراد معناه اللغوي فلا يرد اعتراض الآمدي بأنه يرادف العموم فلا يصح تعريفه به إذ المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم انتهى. واعلم أن الآمدي اعترض تعريف أبي الحسين بوجه آخر لا حاجة في دفعه عن المصنف إلى ما دفعه به العضد لخروجه بقول المصنف من غير حصر، وذلك لأنه أورد على تعريف أبي الحسين أيضاً أنه غير مانع لأنه يدخل فيه أيضاً قول القائل «ضرب زيد عمراً» فإنه لفظ هو مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام، فأشار العضد إلى دفعه بقوله «والجملة لا تصلح لمعاني أجزائها» انتهى. فحمل الصلاحية على صلاحية الكلي لجزئياته فقط فتأمل.

قوله: (الصالح له) فيه أمور: الأوّل قال شيخ الإسلام: قيد للماهية لا للاحتراز كما قيل إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليحترز عنه. فـ«من» مثلاً إنما تصلح للعقلاء لا لغيرهم

..........................................................................................

و«ما» بالعكس انتهى. وسبقه لمثل ذلك الكمال. وأقول: لقائل أن يقول إن هذا القيد لإدخال ألفاظ العموم أو تأكيد إدخالها ودفع توهم خروجها لا لمجرد البيان، وذلك لأنه لو أطلق التناول لفهم أو توهم أن المراد تناول جميع المعاني حتى غير الصالحة فلا تكون ألفاظ العموم داخلة لأنها غير متناولة على هذا الوجه. وأيضاً فلو ترك قيد الصلاحية، فإما أن يريد التناول ولو لبعض المعاني فيلزم دخول سائر ما عدا العام من الألفاظ التي لا حصر في مدلولها في تعريفه إذ ما من لفظ موضوع إلا وهو متناول لبعض المعاني فإذا لم ينحصر مدلوله كان داخلاً، أو التناول لجميع المعاني فيلزم خروج جميع ألفاظ العموم أو غالبها لأنّ ألفاظ العموم أو أكثرها لا يتناول جميع المعاني، أو التناول لجميع ما يصلح له أو لجملة من المعاني معينة أو غير معينة، فلا دليل على إرادة ذلك فيلزم الإبهام في التعريف مع عدم الانضباط في الثالث، فلما قيد بالصلاحية استقام الحال واتضح دخول جميع ألفاظ العموم وخروج ما عداها فهو للإدخال، ويعتبر عن ذلك بأنه للاحتراز أي عن خروج أو توهم خروج ألفاظ العموم لعدم تناولها ما لاصلح له فيجوز، أو يتعين أن يكون هذا مراد من عبر بالاحتراز. ثم رأيت عبارة المصنف في شرح المنهاج تكاد أن تصرح بذلك فإنه قال: وقوله «جميع ما يصلح له» احتراز عما لا تصلح له فإن عدم استغراق «ما» لمن يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له أعني لعدم صدقها عليه انتهى. كقوله احتراز عما لا يصلح له أي عن خروجه بدليل التعليل بقوله «فإن عدم الخ». وكذا عبارة الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال وقوله «ما يصلح له» فصل عما لا يصلح له اللفظ العام وبيانه أن قولنا الرجال يصلح لأفراد هذا النصف ولا يصلح لغيرهم إلى أن قال: فلهذا قال لجميع ما يصلح له ليشمل ذلك أفراد كل لفظ من ألفاظ العموم، ولا يظن أن عمومه في جميع الأفراد على الإطلاق فافهم ذلك فإن كثيراً ممن تكلم على هذا الموضع لم يفهم ذلك انتهى. فانظر قوله «ليشمل الخ» فإنه تصريح بأن القصد بهذا القيد الإدخال والاحتراز عن الخروج، وتأمل قوله «فافهم ذلك الخ» فإنه صريح في أن ذلك من المهمات التي تخفى. وحينئذ فقد تبين أن هذا القيد ليس لمجرد البيان، وأن قول الكمال وتعبير أبي زرعة كأصله أخذاً من شرح المنهاج بالاحتراز منتقد إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليصح الاحتراز عنه انتهى. هو المنتقد وأن قوله «إذ ليس لنا لفظ الخ» لا يقدح فيما قلناه إذ ليس المقصود الاحتراز عن دخول لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليرد ما قاله، بل عن خروج اللفظ العام حيث لم يستغرق على الإطلاق.

فإن قلت: لا حاجة إلى الاحتراز المذكور للاستغناء عنه بالعلم بأن اللفظ لا يمكن أن يتناول غير معناه. قلت: لو سلم أن هذا مانع من التقييد للاحتراز فلا نسلم أنه لا يمكن أن يتناول غير معناه، بل يمكن ذلك بالقرينة الدالة على إرادة غير معناه أيضاً، أو على تأويله بحيث يتناول غير معناه، وحينئذ يمكن توهم أنه لا بد في العام من تناوله كل ما يمكن تناوله ولو

أو مثناة أو مجموعة أو اسم عدد لا من حيث الآحاد فإنها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو «أكرم رجلاً وتصدق بخمسة دراهم»(من غير حصر) خرج به اسم

---

بواسطتها حتى إذا انتفى تناوله لغير معناه لانتفائها لا يكون عاماً على أن من الألفاظ ما يتناول جميع المعاني كقولك «كل معنى أو كل مفهوم أو كل شيء» فقد يتوهم من إطلاق الاستغراق اشتراط التناول للجميع، وأن ما لا يتناول الجميع ليس بعام وإن تناول جميع ما يصلح له، فنبه بذكر الصلاحية على دخول ذلك في العام احترازاً عن خروجها كما يتوهم فليتأمل. والثاني أنه ينبغي أن يكون المراد بما يصلح له جميع الإفراد باعتبار الوضع الذي استعمل اللفظ باعتباره حتى لو استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان العبرة بأفراد المعنى الحقيقي، أو في معناه المجازي كان العبرة بأفراده أو فيهما كان العبرة بأفرادهما، لكن لو تحقق الاستغراق لأفراد أحدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط، وحينئذ فالمراد بما لا يصلح له ما يشمل أفراد الوضع الذي لم يستعمل اللفظ باعتباره فلا يقدح في عمومه عدم تناولها وإن صح استعماله فيها وتحقق عمومه باعتبارها أيضاً غير أن إرادة المعنى المجازي بقرينة لا تمنع دلالته على معناه الحقيقي إذ القرينة إنما تصرف عن الإرادة دون الدلالة فلا يتصور استغراقه باعتبار معناه المجازي دون الحقيقي على ما ستأتي الإشارة إليه. والثالث أنه ينبغي أيضاً أن يراد الافراد ولو فرضاً ليدخل ما لم يتحقق معناه في الخارج وما لا يمكن تحققه فيه وما انحصر معناه فيه في بعض الافراد كفرد كالشمس والقمر أو سبع سماء والأرض، فالمعتبر في عموم ذلك تناوله دفعة لجميع أفراده المفروضة وإن لم توجد في الخارج ولم يمكن وجودها فيه. والرابع أن شيخنا الشهاب ذكر أن قوله الصالح له جار على غير من هو له إذ التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أي اللفظ له انتهى. ولقائل أن يقول لا يتعين ذلك وإن أفاده كلام الشارح، بل يجوز أن يكون جارياً على من هو له وأن يكون التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أي المعنى له أي للفظ وصلاحية المعنى للفظ لكون اللفظ موضوعاً له ولو في الجملة، بل يلزم من صلاحية اللفظ للمعنى صلاحية المعنى للفظ. فإن قلت: فحينئذ يتحقق الالتباس ويلزم امتناع التركيب على المذهبين المعروفين في المسألة قلت: المتجه عندنا أن تأثير الالتباس مشروط بما إذا صح إرادة أحد المعنيين دون الآخر، أما إذا صح إرادة كل منهما كما هنا فلا أثر له لحصول المقصود بكل تقدير وقد أشرنا إلى ذلك في أول المقدمات في نظير ما نحن فيه.

قوله: (خرج به النكرة في الاثبات) أقول: قد يخرج به أيضاً صيغة العموم إذا أريد بها بقرينة بعض الأفراد الذي لا حصر فيه كما لو أريد بلفظ المشركين جميع الشيوخ منهم مثلاً مع نصب قرينة على ذلك بناء على أن المراد بقوله «الصالح له» جميع ما يصلح له كما هو ظاهر العبارة إلا أن يقال: قياس قول الشارح كما يصدق على المشترك المستعمل في افراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره دخول صيغة العموم المذكورة لأنها مع القرينة لا تصلح لغير من وجدت فيه القرينة قوله: (من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة لا في الواقع

العدد من حيث الآحاد فإنه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد

---

بدليل أن من ألفاظ العموم كما هو ظاهر نحو «رجال البلد» «وأهل البلد» «وكل رجل في البلد» «وكل نبي» «وكل رسول» مع انحصار الأفراد في الواقع في جميع ذلك، بل قد تنحصر فيه في أقل الجمع فقط. وعلى هذا فقد تكون أفراد العام بحسب الواقع أقل من أفراد الخاص نحو «كل رجل في الدار» إذا كان فيها أربعة فقط مثلاً فإنها أقل من أفراد قولك عشرة رجال. ثم رأيت في التلويح ما نصه: ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين وإلا فالكثير المتحقق محصور لا محالة. لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر إليه لأنا نقول: فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعاً لكثير محصور، ولفظ ألف ألف موضوعاً لكثير غير محصور، والأمر بالعكس ضرورة أن الأول عام والثاني اسم عدد انتهى.

قوله: (خرج به اسم العدد من حيث الآحاد) قال شيخنا الشهاب: فيه بحث فإنه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله فهو خارج بقوله «الصالح له»، وإن أراد أنه يصلح للمجموع فهذا لا يسمى استغراقاً فيخرج بالاستغراق انتهى. وأقول: صلاحية اللفظ للمعنى عبارة عن دلالته عليه بالوضع في الجملة أعم من أن تكون الدلالة مطابقية أو لا، ولا خفاء في ثبوت هذه الصلاحية لاسم العدد باعتبار الآحاد. فقوله «فإنه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله الخ» ممنوع على أنه لو أريد أنه يصلح للمجموع أمكن أيضاً منع قوله «أن هذا لا يسمى استغراقاً» فإن الشارح فسر الاستغراق بتناول اللفظ ما يصلح له دفعة وذلك متحقق باعتبار المجموع أيضاً إذ لا معنى للصلاحية والتناول إلا الدلالة على المعنى وفهم المعنى منه ولا للتناول دفعة إلا فهم الجميع معاً لا على البدل وذلك متحقق قطعاً في اسم العدد باعتبار الآحاد. ثم رأيت الكمال أيضاً قال: اعلم أنه إنما يحتاج إلى إخراجه أي اسم العدد من حيث الآحاد إذا فسرت صلاحية اللفظ بأن يدل على ما يندرج في معناه دلالة كلي على جزئيات معناه أو دلالة موضوع لكل على أجزاء معناه، أما إن فسرت بالأول فقط وهو المعروف في تفسيرها فلا يحتاج إلى إخراج اسم العدد من حيث الآحاد بقوله «من غير حصر» لأنه خارج بدونه إذ الصلاحية فيه منتفية اهـ. ويجاب بأنه لو سلم عدم الاحتياج لكنه مستحسن لدفع التوهم لاحتمال المعنى الأوّل. ثم رأيت في التلويح وقد عرّف العام بقوله: «والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور» ما نصه: لا يقال هذا القيد يعني قوله «غير محصور» مستدرك لأن الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلاً إنما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لأنا نقول: أراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته أو الكل لأجزائه، فاعتبر الدلالة مطابقة أو تضمناً، وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وأسماؤها مثل الرجال والنساء والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة إلى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في

كرجلين، ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقتيه أو حقيقته ومجازه.

أو مجازيه على الراجح المتقدم من صحة ذلك، ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح

---

الحد اهـ. وقضيته أن شمول الجموع وأسمائها للآحاد من قبيل صلوح الكل لأجزائه * ثم ينبغي النظر في أن الآحاد جزئيات للجمع العام أو أجزاء؟ فإن قيل جزئيات كان في غاية البعد أو أجزاء تعين تفسير الصلاحية بأعم من صلوح الكلي لجزئياته والكل لأجزائه كما نقله عن التلويح، ويطل الاقتصار على الأول لخروج الجمع حينئذ. هذا وينبغي ملاحظة ما سيأتي أول بحث التخصيص نقلاً عن المصنف من أن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد وسنتكلم عليه قريباً، وما سيأتي عن التلويح في الكلام على قول المصنف ومدلوله كلية، وعن شيخنا العلامة في الكلام على قول الشارح، وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة من أن العام موضوع لجميع الأفراد من حيث هو جميعها إلا لكل واحد منها، فكل واحد بعض الموضوع له لا تمامه فإن هذه المواضع ونحوها مما يدل على أن صلاحية العام من قبيل صلوح الكل لأجزائه، فكيف كان المعروف تفسيرها بالأوّل فقط كما قال الكمال بل قد تقتضي هذه المواضع تعين تفسيرها بالثاني فقط.

قوله: **(ومثله النكرة المثناة)** قال شيخنا الشهاب: كأنه ترك المجموعة لما سيأتي من الخلاف في عمومها اهـ. وأقول: بل لأنه لا حصر فيها من جهة الآحاد ليحترز عنها به قوله: **(ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته الخ)** قال شيخنا الشهاب: فيه بحث إذ معاني المشترك وما معه محصورة فلا يصدق عليه الحد بخلاف نظيره الآتي وهو المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد فإنه يصدق الحد عليه. ويجاب عن البحث بأن غرض الشيخ أنه لا يشترط في العام أن يكون بوضع واحد خلافاً لمن قيد بذلك أي فيكون عموم هذه الأمثلة بالنظر لشمول اللفظ أفراد الحقيقتين وما ذكر معهما ولا يمنع من ذلك تعدد الوضع اهـ. قوله: **(أو مجازيه)** أي بناء على الصحيح الآتي في قوله «وأنه قد يكون مجازاً» أما على مقابله فهذا ليس من العام حتى يحتاج لبيان صدقه عليه قوله: **(كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد)** أي المعنى الواحد لا يصلح لغيره. أقول: فيه بحث ظاهر لأن قرينة الواحد إنما تدفع إرادة غيره ولا تدفع تناول اللفظ له إذ المشترك يدل على معنييه، وإن أريد منه أحدهما بعينه بقرينة كما أن اللفظ يدل على معناه الحقيقي، وإن أريد منه المجازي بقرينة والمعتبر في التعريف تناول اللفظ للمعنى لا إرادته على ما اقتضاه تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به الخصوص كالعام المخصوص في تعريف العام وكونه من أفراده. والحاصل أن اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازي لا يصلح لإرادة غيره، ولكنه يصلح للدلالة على غيره، وفرق بين صلوح الإرادة وصلوح الدلالة، اللهم إلا أن يكونوا أرادوا بالاستغراق في حد العام

دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة) وإن لم تكن نادرة من صور العام تحته في شمول الحكم لهما نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود.

---

الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقاً وهو في غاية البعد فليتأمل قوله: (والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة) فيه أمران: أحدهما قال الكمال في قول الشارح عقب قول المصنف «وغير المقصودة وإن لم تكن نادرة» ما نصه: إشارة إلى الفرق بين النادرة وغير المقصودة بأن ما لم يقصده المتكلم من الصور التي يتناولها اللفظ العام كما يكون انتفاء قصدها لكونها لا تخطر بالبال لندرتها تكون أيضاً لقرينة دالة عليه وإن لم تكن نادرة كما نبه عليه بقوله «وتدرك بالقرينة الخ» وقصد الشارح كالزركشي بذلك رد ما توهمه بعضهم من اتحاد معنى النادرة وغير المقصودة ا هـ. وقال شيخ الإسلام: قد يقال فيه إشارة إلى أن غير المقصودة أعم مطلقاً في النادرة لأن ما لا يقصده المتكلم مما يتناوله اللفظ العام قد يكون انتفاء قصده لندوره فلا يخطر بالبال غالباً، وقد يكون لقرينة دالة عليه وإن لم يكن نادراً كما أشار إليه بقوله بعد «وتدرك بالقرينة» هذا وكلام المصنف في منع الموانع يدل على أن بينهما عموماً من وجه وبه صرح البرماوي قال: لأن النادر قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادراً وقد لا يكون ا هـ. وأقول: كلام المصنف هنا والشارح لا ينافي ذلك.

ثم ها هنا أمور: الأول أن ما صرح به هذا الكلام من أن بعض ما يتناوله العام قد لا يقصده المتكلم وقد لا يخطر بباله لا يتأتى في كلام من لا يعزب عن علمه شيء إلا أن يكون ذلك بالنسبة إلى كلامه باعتبار حال المخاطبين. ثم رأيت الكمال بعد ذلك ذكر نحو ما قلناه إشكالاً جواباً * والثاني أنه قد يستشكل دخول غير المقصودة تحت حكم العام مع قيام القرينة على عدم قصدها كما يصرح بدخولها قول الشارح، ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة إذ مقتضى عدم قصدها اختصاص الحكم بما عداها. ويجاب بأن عدم قصدها لا يقتضي إخراجها عن الحكم وإنما يقتضيه قصد انتفائها كما قال الشارح «أو قصد» أي أو قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً، وعدم قصدها لا يستلزم قصد انتفائها، أو بأن المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة مما من شأنه أن لا يقصد لوجود ما يناسب عدم القصد. والثالث أنه لا يخفى ما في تقسيم ما لا يقصده المتكلم إلى ما يكون عدم قصده للندور، وإلى ما يكون للقرينة من الاضطراب وعدم المناسبة لأن الندور علة لنفس عدم القصد بخلاف القرينة الدالة على عدم القصد فإنها علة للعلم بعدم القصد لا لنفس عدم القصد فكان المناسب أن يقول: وقد يكون لعدم تعلق غرضه بتلك الصورة أو لتعلق غرضه بما عداها * والثاني أن الكوراني قال ما نصه: هذا كلام لا جدوى له لأن النادر وغير المقصود إن تناوله اللفظ فهو من أفراد العام وقد أخذ في التعريف استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له، وإن لم يتناوله اللفظ فهوخارج، فكون الشيء نادراً أو غير مقصود لا دخل له في عموم اللفظ بل ذاك بالنظر إلى

مثال النادرة الفيل في حديث أبي داود وغيره «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل»[١] فإنه ذو خف والمسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه. ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة ما لو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به، والصحيح صحة شرائه أخذاً من مسألة ما لو وكله بشراء عبد فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعاً أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً (و) الصحيح (أنه) أي

---

الحكم ا هـ. وأقول: ما أحقه بقول القائل:

سارت مشرّقة وسرت مغرّباً ... شتان بين مشرّق ومغرّب

وذلك لأن ما ذكره غلط واضح منشؤه أنه لا خبرة له بهذا الكتاب ولا معرفة له بمعانيه ومقاصده، فإنه توهم أن مراد المصنف بيان تناول العام لفظاً لهاتين الصورتين أيضاً وليس كذلك، بل مقصوده بيان تناول حكمه لهما كما يصرح به تقرير الشارح المحقق وفي ذلك خلاف لأهل الفن صحح منه المصنف التناول، وهذا من أعظم الفوائد كما لا يخفى. بل لو فرض ما توهمه من أن الخلاف في التناول لفظاً لكان بيان ذلك أيضاً من أعظم الفوائد عند من له أدنى عقل، وكيف لا يكون بيان خلاف الأئمة في المسألة من الفوائد؟ فقوله «هذا كلام لا جدوى له» لا يحتمل إلا الغلط الفاحش، وقوله «بل ذلك بالنظر إلى الحكم» قلنا: وهذا هو مقصود المصنف وفيه كلامه ولكن لعدم خبرتك بالكتاب وقعت فيما وقعت فيه. ثم رأيت كلام شيخ الإسلام يوافق ما قاله الكوراني وكأنه تبعه فيه لا حول ولا قوّة إلا باللّه.

قوله: **(إلا في خف)** ناقش الكمال في التمثيل بأنه نكرة في الإثبات فلا عموم له والكلام في التمثيل لدخول الصورة النادرة في العموم. قال: نعم يصح أن يكون موضوع المسألة دخول الصورة النادرة تحت العموم بدلياً كان أو شمولياً ويكون دخول الفيل في عموم الخف مثالاً للعموم البدلي وسياق المتن لا يلائم ذلك ا هـ. وأقول: يجوز أن يكون موضوع المسألة ما هو الظاهر من دخول الصورة النادرة تحت العموم الشمولي لكن الغرض التمثيل للصورة النادرة في نفسها ومثل ذلك يقع لهم كثيراً. وقال شيخ الإسلام: وجه عمومه شمولاً مع أنه نكرة واقعة في الإثبات أنه في حيز الشرط معنى اذ التقدير إلا إن كان في خف والنكرة في سياق الشرط نعم ا هـ. قوله: **(ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة)** لا إشكال في هذا مع قوله الآتي «أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً» إذ لا يلزم من عدم القصد قصد الانتفاء وفرق بينهما، فإن المراد بكونها غير مقصودة انتفاء القصد عنها بإثبات أو نفي وأين هذا من قصد انتفائها قوله **(أخذاً من مسألة)** قال شيخنا الشهاب: لا يخفى أن المأخوذ لتعينه بالإضافة أولى بهذا الحكم من

---

(١) رواه مسلم في كتاب الأضاحي حديث ٣٧. الترمذي في كتاب الأضاحي باب ١٤. الموطأ في كتاب الأضاحي حديث ٨. أحمد في مسنده (٦٣/٣).

العام **(قد يكون مجازاً)** بأن يقترن بالمجاز أداة عموم فيصدق عليه ما ذكر كعكسه المعبر به أيضاً نحو «جاءني الأسود الرماة إلا زيداً» وقيل لا يكون العام مجازاً فلا يكون المجاز عاماً لأن المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلا بقرينة كما في المثال السابق من الاستثناء.

وهذا أي أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضي وهم نقلوه عن بعض الشافعية بانياً عليه ما روي «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين»[1] أي ما يحل ذلك أي مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال: المراد بعض المكيل لما تقدّم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا في غير الذهب والفضة الطعم، وعلى الأول يخص عمومه بما أثبت علية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجص ونحوه.

والحديث في مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع. فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «لا صاعي تمر بصاع ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهماً بدرهمين».

**(و)** الصحيح **(أنه)** أي العموم **(من عوارض الألفاظ)** دون المعاني. **(قيل**

---

المأخوذ منه ا هـ. وأقول: إن أراد الاعتراض فهو غير وارد لأن الأخذ يكون بالأولى والمساواة والأدون، ولما نصوا في الأصل على المأخوذ منه توجه الأخذ بالأولى قوله: **(وأنه قد يكون مجازاً)** قال: وإنما أفرده بالذكر توضيحاً وإلا كان معلوماً من تعريف العام لإطلاق ما يصلح له اللفظ من غير تقييد بالوضع له ا هـ. وأقول: أحسن مما قاله أنه أفرده للخلاف فيه فإن النص على المختلف فيه وبيان الاختلاف فيه من الأمور المهمة عند الأئمة، ومن فوائده السلامة من اعتقاد المخالف ممن رأى الاقتصار عليه في بعض الكتب أو من الحيرة وعدم الاهتداء للمرجح ممن رأى إرسال الخلاف في بعضها كما يقع كثيراً قوله: **(بأن يقترن بالمجاز أداة عموم)** قال شيخ الإسلام: قد يقال هو قاصر عما يفيد العموم بوضعه كمن وما. ويجاب بأنه أراد بالمجاز المعنى وبإداءة العموم العام فيتناول ما ذكر ا هـ. وأقول: يغني عن هذا التكلف حمل بأن على معنى كأن على ما هو عادة الشارح من استعمال بأن للتمثيل أي كأن يقترن باللفظ المجاز أداة عموم، وكأن يكون عاماً بوضعها بلا واسطة أداة وتصرفه القرينة إلى المعنى المجازي.

قوله: **(والحديث في مسلم)** قال الكمال: أي أصله في مسلم وإلا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والحنطة لا عموم له في المكيلات فلا ينطبق على مقصود التمثيل وهو نفي العموم بالحمل على بعض أفراد المكيل اهـ. وأقول: قد يكون مقصود الشارح بحديث مسلم أنه قرينة

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٧. مسلم في كتاب الصلاة حديث ١٠، ١١. الترمذي في كتاب الصلاة باب ٤٠. النسائي في كتاب الأذان باب ٣٣. الموطأ في كتاب النداء حديث ٢.

..........................................................................................

في الجملة على عدم إرادة العموم في الرواية الأولى فلا يرد ما أشار إليه الكمال. قوله: (وأنه من عوارض الألفاظ الخ) أقول فيه أمور: الأول ان في منع الموانع ما نصه: فصل سألتم عن قولنا العام لفظ مع قولنا وأن العموم من عوارض الألفاظ فقلتم: إذا ثبت أنه لفظ فكيف يختلف في أنه من عوارض الألفاظ؟ وأي إشكال في هذا وكأنكم تصورتم أن قائلاً قال: ليس من عوارض الألفاظ البتة حيث قلتم: وإذا اختلف في كونه من عوارض الألفاظ كيف يجزم بأنه لفظ؟ ثم أخذتم تفرقون بين العموم والعام. ولا شك في ذلك غير أن المحدود العام والمختلف فيه العموم اهـ. وأقول: لا يخفى ما فيه وظاهر أنه لا إشكال في الجمع بين تعريف العام بأنه لفظ، وحكاية الخلاف في أنه من عوارض الألفاظ أو لا، وذلك لأن حاصله أنهم اختلفوا في أنه من عوارض الألفاظ دون المعاني أو لا، وأن المصنف اختار أنه من عوارض الألفاظ فعرّفه بأنه لفظ بناء على اختياره، ثم بين الخلاف في ذلك وهذا مما لا يحوم حوله شبهة إشكال. والمفهوم من كلامهم أن المختلف فيه هو أنه هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لأمور متعددة أو للاكتفاء في حقيقته بتحقق الشمول للمتعدد وإن لم يتحقق أمر واحد شامل للمتعدد، أو لا يطلق لفظ العام حقيقة إلا على اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقاً، أو يفصل في المعنى بين الذهني فيطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لأمور متعددة، والخارجي فلا يطلق عليه إلا مجازاً لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وإن تحقق فيه الشمول في الجملة بل عبارتهم مصرحة بأن المختلف فيه هو ما ذكر. ألا ترى قول الشارح «فكما يصدق لفظ عام بصدق معنى» عام حقيقة وقوله في آخر كلامه «وعلى الأخيرين الحد السابق للعام من اللفظ» اهـ. واستدلاله للمقابل بقوله: «لما شاع من نحو الإنسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب» فالعموم شمول أمر لمتعدد اهـ. وعبارة الصفي الهندي في نهايته ما نصه: المسألة الثانية: لا نعرف خلافاً في أن العموم من عوارض الألفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن، واختلفوا في أنه هل هو من خواصه بحسب اللغة أم لا، فذهب الجمهور إلى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضاً وأنه لا عموم في المعاني، وذهب الباقون إلى أنه ليس من خواصه بل يعرض للمعاني كما يعرض للفظ محتجين بأن العرب قد وصفت المعاني بالعموم حيث قالت: «عمهم الخصب والمطر والخير» و«عمهم القحط». وتقول أيضاً: «عم الملك الناس بالعطاء والإحسان» ويقال: الوجود يعم الجوهر والعرض والأصل في الإطلاق الحقيقة أجاب الأكثرون عنه بأن تلك الاستعمالات مجازات لأن العموم غير متصور فيها لأن العموم إنما يتصور فيما يكون متحداً ومع اتحاده يكون شاملاً لأمور عديدة، وذلك فيما ذكروه من الصور غير متصور لأن المطر المختص بأرض قوم غير الذي اختص بأرض الآخرين، وكذلك الخصب الموجود في بلد غير الخصب الذي في البلد الآخر، وكذا العطاء المختص بشخص غير المختص بالآخر، وكذا وجود السواد غير وجود البياض وليس في الوجود وجود

واحد يشملهما بخلاف الرجال مثلاً فإنه لفظ واحد يشمل جميع من يسمى بالرجل. وإذا كان كذلك تعين أن يكون الاستعمال مجازاً، ووجه التجوز المشابهة فإن مثل الشيء كثيراً ما يشبه بالشيء.

واعلم أن هذا الجواب غاية ما يقتضيه أن لا يثبت بذلك الاستعمال مذهب الخصم لكن لا يلزم منه إبطال كون العموم من عوارض المعاني أيضاً فإنه لا يلزم من عدم تصوّر اتصاف بعض المعاني بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعاني بذلك إلى أن قال: واعلم أن الحق التفصيل بين المعاني الموجودة في الخارج وبين المعاني الكلية الموجودة في الأذهان الخ اهـ. وعبارة العضد العموم من عوارض الألفاظ حقيقة. فإذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة، وأما في المعنى فإذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة؟ فيه مذاهب أولها لا يصدق حقيقة ولا مجازاً. ثانيها يصدق مجازاً. ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما في الألفاظ لنا أي على المختار أن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد فكما صح في الألفاظ باعتبار شموله لمعانٍ متعدّدة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعانٍ متعدّدة بالتحقيق فيها إلى أن قال: فإن قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك إذ الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الآخر وإنما هو أفراد من المطر والخصب. الجواب لا نسلم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد، بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن الخ اهـ. والأمر الثاني أن مقتضى كلامهم أن هذا الخلاف في إطلاق العموم على المعنى بحسب اللغة، ألا ترى إلى ما تقدم كقول الصفي الهندي: «واختلفوا هل هو من خواصه بحسب اللغة» وكقول العضد «الجواب أنا لا نسلم أنه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد». والثالث أن في عباراتهم ما يدل على أن من قال بعدم اختصاصه لغة بالألفاظ يعمم المعنى الاصطلاحي إلى المعاني ولا يقيّده باللفظ، ومن قال باختصاصه بالألفاظ يخص المعنى الاصطلاحي باللفظ فيكون المعنى الاصطلاحي تابعاً للمعنى اللغوي، وكأنهم بنوا الاصطلاح على اللغة واصطلحوا على ما يوافقها وذلك كقول الآمدي في الأحكام بعد أن عرف العام بأنه اللفظ الواحد الخ ما نصه: فقولنا اللفظ وإن كان كالجنس للعام والخاص ففيه فائدة تقييد العموم بالألفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وجمهور الأئمة كما يأتي تعريفه اهـ.

فقوله «لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها الخ» فيه إشارة إلى أن تخصيصه باللفظ مبني على أنه مختص لغة بالألفاظ لأن ذلك الخلاف في المعنى اللغوي كما تقرر.

وقوله «كما يأتي» إشارة إلى قوله بعد ذلك «واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني فنفاه الجمهور الخ». ولما عرف ابن الحاجب العام بأنه «ما دل على مسميات الخ» قال العضد: فقوله «ما دل كالجنس» قال المولى التفتازاني: قوله «ما دل كالجنس» مع التنبيه على أن العموم لا يخص

**والمعاني) أيضاً حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنياً كان كمعنى الإنسان أو خارجياً كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الإنسان يعم الرجل والمرأة وعم**

---

الألفاظ، فقوله «مع التنبيه الخ» يفيد أنه عمم التعريف بناء على ما اختاره من أن العموم لا يخص الألفاظ، وقد تقدّم أنّ الخلاف الذي اختار منه ذلك مفروض في المعنى اللغوي. وقال صاحب النقود: قوله «كالجنس» وهو أعم من اللفظ فإنه خالف الأكثر فإن عنده العموم من عوارض المعنى أيضاً حقيقة اهـ. ولا منافاة بين كون الخلاف في المعنى اللغوي وكون التعريف للمعنى الاصطلاحي كما هو الظاهر والمعتاد، فإن أهل الفنون إنما يبينون المعاني الاصطلاحية لهم لا اللغوية لما تقدم أنهم بنوا الاصطلاح على تبعية المعنى اللغوي، ويوافق ذلك قول الشارح «وعلى الأخيرين الحد السابق للعام من اللفظ» اهـ. لكن يخالف ذلك قول الصفي الهندي السابق «لا نعلم خلافاً في أن العموم من خواص الألفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن الخ» فليتأمل. والرابع أنه قد يقال بين هذا الذي صححه من أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، وقوله الآتي ويقال للمعنى أعم تدافع وتنافٍ لأنّ قضية الأول عدم إطلاق العموم حقيقة على المعنى، وقضية الثاني خلافه. وإن أراد أنه يقال ما ذكر مجازاً فلا حاجة لبيان ذلك إذ لا حجر في المجاز بعد تحقق العلاقة، ومن هنا قد يشكل القول بالمنع مجازاً أيضاً كما تقدم في كلام العضد مع أنه لا وجه لاختصاص التجوّز بصيغة أفعل، أو أن محل الخلاف في أنه من عوارض الألفاظ في غير صيغة «أفعل» فهو في غاية البعد ولا وجه له، ولعل الأقرب أن مراد المصنف أنهم اصطلحوا في وصف المعاني بالعموم حقيقة أو مجازاً على الخلاف على التعبير بأعم تمييزاً بين الألفاظ والمعاني في التعبير. وأما قول شيخنا الشهاب في قوله والصحيح أنه أي العموم من عوارض الألفاظ ما نصه: لا يرد على قوله بعد أن المعنى يقال له أعم لأن أعم ليس من العموم بل من الأعمية على ما فيه اهـ. فلا يخفى ما فيه ولم تظهر لي صحته.

قوله: **(قيل والمعاني)** قال الزركشي: ظهر مما سبق أنه ليس المراد بكون العموم من عوارض المعاني التابعة للألفاظ بل المعاني المستقلة كالمقتضي والمفهوم، فإنّ المعاني التابعة للألفاظ لا خلاف في عمومها فإن لفظها عام اهـ. وتبعه في ذلك شيخ الإسلام وفيه نظر ظاهر ومخالفة لكلامهم مع التأمل الصادق. وقوله «مما سبق» إشارة إلى كلام نقله قبل ذلك عن القاضي عبد الوهاب يدل لما ذكره لكن الظاهر أنه مخالف لكلام غيره فليتأمل والله أعلم. قوله: **(ذهنياً كان كمعنى الإنسان أو خارجياً كمعنى المطر)** فيه بحث لأن كلاً من الإنسان والمطر والخصب له معنى ذهني وخارجي، فما معنى هذه التفرقة إلا أن يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ما قيل في كل في الآخر، أو يقال إن شمول كل من المطر أو الخصب الخارجي للأماكن أظهر من شمول الإنسان الخارجي. قوله: **(لما شاع من نحو الإنسان يعم الرجل والمرأة)** قال شيخنا الشهاب: ليس مراده الإنسان مع مصاحبة التعريف اهـ. وأقول: لم يظهر لي وجه ما قاله

المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد **(وقيل به)** أي بعروض العموم **(في الذهني)** حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلاً في محمل غيرهما في آخر، فاستعمال العموم فيه مجازي، وعلى الأول استعماله في الذهني مجازي أيضاً، وعلى الأخيرين الحد السابق للعام من اللفظ.

---

فإن الكلام في المعنى والمراد أن معنى الإنسان وصف بالعموم وهذا لا ينافيه مصاحبة التعريف ولا ملاحظته معه فليتأمل. قوله: **(والمطر والخصب مثلاً في محل غيرهما في آخر)** قال الكمال: واعلم أن منشأ الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الأمر الشامل لمتعدد، فمن اعتبر وحدته شخصية منع الإطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية، ومن فهم من اللغة أن وحدته أعم من الشخصية والنوعية أجاز الإطلاق حقيقة وفي تحرير شيخنا أن الحق أن الوحدة أعم من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام وخصب عام، والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية اهـ. وقد أشكل على بعض الأذهان الضعيفة الفرق بين المطر والصوت حيث كانت وحدة الأوّل نوعية ووحدة الثاني شخصية قال: لأن كلاً منهما يكون كلياً إن نظر إلى مفهومه، وجزئياً إن نظر إلى شخصه، فلم جعل الأول نوعاً والثاني شخصاً اهـ بمعناه. ولا يخفى فساد هذا الكلام وأنه لا منشأ له إلا عدم فهم المقصود، وذلك لأن الكلام في الخارجي منهما ولا يتصوّر أن يكون كلياً وفي وحدتهما لا في نفسهما، ومعلوم أن المطر الخارجي الواقع في المحال المتعددة أجزاء شخصية متعددة فليس واحداً أي شخصاً واحداً بل هو أشخاص متعددة لأن كل جزء شخص لكنها من نوع واحد فلها وحدة نوعية بخلاف الصوت المسموع في المحال المتعددة فإنه شخص واحد عم جميع المحال التي يسمع فيها. لا يقال الصوت مجموع أجزاء ولذلك المجموع وحدة نوعية لأنا نقول: كل جزء منه صوت عام لأنه مسموع في جميع محاله بخلاف كل جزء من المطر فإنه ليس واقعاً في جميع المحال، بل في محل واحد من تلك المحال التي هي متعلق العموم، وكل ذلك ظاهر لكن لما خفي على بعض الأذهان كما تقرر ناسبت المبالغة في إيضاحه.

قوله: **(ويقال اصطلاحاً)** قال شيخنا الشهاب: يريد اصطلاح الأصوليين. وقوله «للمعنى» أي معنى اللفظ العام اهـ. وأقول: ما ذكره أولاً هو المتبادر لأن كلام أهل كل فن محمول على اصطلاحهم عند الإطلاق، وما ذكره ثانياً يرده قول الشارح عقب أعم وأخص. ثم قوله «ولمعنى زيد خاص وأخص» وقوله «وترك الأخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما» ولا يؤيد ما قاله قوله «تفرقة بين الدال والمدلول» كما يتوهم فتأمل. قوله: **(وخص المعنى بأفعل التفضيل لأنه أهم من اللفظ)** اعترضه الكوراني حيث قال: قوله «ويقال للمعنى أعم وللفظ عام» وهذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز بين صفة اللفظ وصفة المعنى. وما وقع في شروحه من أن صيغة التفضيل اختصت بالمعنى لكونه أهم من اللفظ فسهو إذ الأعم لم يرد به

**(ويقال) اصطلاحاً (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام)** وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لأنه أهم من اللفظ. ومنهم من يقول في المعنى عام كما علم مما تقدّم وخاص فيقال لمعنى المشركين عام وأعم وللفظه عام ولمعنى زيد خاص وأخص وللفظه خاص وترك الأخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك وللفظ عام المعلوم مما قدمه حكاية لشقي ما قيل ليظهر المراد.

---

معنى التفضيل بل الشمول مطلقاً ولو كان الأمر على ما توهموه لكان اعتباره في الألفاظ أيضاً واجباً حيث كانت الزيادة مقصودة، وقد أشار أفضل المتأخرين إلى ما ذكرناه في بعض تصانيفه في المنطق اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا سوء الفهم وفساد التدبر وما أحقه في هذا الغلط الفاحش بقول القائل:

وكم من عائب قولاً صحيحاً ... وآفته من الفهم السقيم

وبيان ذلك أنه ليس المقصود من هذا التوجيه أن صيغة التفضيل استعملت في المعنى للدلالة على التفضيل فيه كما توهمه، بل إن صيغة التفضيل لما كان لها مزية وشرف بوضعها للتفضيل والزيادة ناسب عند إرادة التمييز بين الألفاظ والمعاني في الوصف بالعموم تخصيصها بالمعاني لأنها أشرف وأهم فإنها المقصودة دون الألفاظ ليكون اللفظ الأشرف مستعملاً فيما يتعلق بالأشرف، وهذا توجيه في غاية اللطف والحسن لا ينكره إلا من انطمست بصيرته على أنه لو أريد معنى التفضيل صح إذ ما من معنى يوصف بالعموم إلا وثم معنى دونه فيه يمكن أن ينسب عمومه إليه ويفضل في العموم عليه. ولا يرد على هذا قوله «ولو كان الأمر على ما توهموه لكان اعتباره في الألفاظ واجباً الخ» لأن هذه الملازمة التي زعمها ممنوعة بل باطلة إذ لا مانع من الدلالة على التفضيل في المعاني وتركها في الألفاظ مع تحققه فيها أيضاً لحكمة كالتمييز بينهما ولم يعكس، لأن المعاني أهم ولعمر الله إن هذا مما لا ينكره عاقل فضلاً عن فاضل. وأما قوله «وقد أشار أفضل المتأخرين الخ» فإن أراد بما ذكره الذي أشار إليه حكمه على الأئمة بالسهو فيما ذكر كان ما أشار إليه مردوداً عليه لما تبين من استقامة ومتانة ما ذكره الأئمة، وإن أراد به كون هذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز فلا يضرنا لأنه بتقدير منافاته لما ذكره الأئمة لا يرد به ما ذكروه إذ لا يلزم من أنه لا يدرك له وجهاً أن غيره لم يدرك له وجهاً. ثم إن هذا التوجيه لم ينفرد به الشراح كما توهمه لقصور اطلاعه على ما يدل عليه قوله «وما وقع في شروحه» بل سبقهم إليه غيرهم من الأئمة كما نقله عنهم القرافي في شرح المحصول فقال: البحث الثاني أن إطلاقات الأصوليين اختلفت؛ فمنهم من يقول للمعاني والألفاظ خاص وعام، ومنهم من يفصل فيقول للمعاني أعم وأخص وللألفاظ خاص وعام لأن صيغة افعل التفضيل والمعاني أبلغ وأفضل من الألفاظ فخصت بصيغة التفضيل وهي صيغة افعل اهـ. فانظر قوله «ومنهم من يفصل الخ» فإنه صريح في نقل ذلك عن الأئمة من الأصوليين.

(ومدلوله) أي العام في التركيب من حيث الحكم عليه (كلية أي محكوم على كل فرد

---

قوله: (ومدلوله) أي العام فيه أمران: الأول أن المراد هنا بالعام كل عام استعمل في معناه من الافراد الصالح هو لها ومنه لفظ العام في نحو قولنا «العام يقبل التخصيص» بخلافه في نحو قلنا «العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر» إذ لا حكم فيه حتى تتصوّر الكلية. وقولنا «العام من موضوع أصول الفقه» إذ لا حكم فيه على الأفراد حتى تتصور الكلية وبخلاف العام المراد به الخاص إذ لا تتأتى فيه الكلية، فظهر أن المراد بالعام هنا ما صدقاته لا المفهوم المعرف بما سبق إذ لا يتصور كونه كلية بالمعنى المراد. والثاني أنه هل يجري هذا الحكم في نحو اسم الجمع المعرف بأل أو بالإضافة فيه نظر. وفي التلويح ما يقتضي عدم الجريان حيث قال: وهي أي ألفاظ العموم إما لفظ عام بصيغته ومعناه بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء، وإما عام بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما يتناوله، ولا يتصوّر أن يكون العام عاماً بصيغته فقط إذ لا بدّ من تعدّد المعنى. وهذا أي العام بمعناه فقط إما أن يتناول مجموع الأفراد، وإما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد أما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالأوّل أن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد إنما يثبت لأنه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة، والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة. فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد إليه مثل الرهط دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث إنه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً. فإن قلت: فإذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل «جاءني القوم إلا زيداً» ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء قلت: من حيث إن مجيء المجموع لا يتصوّر بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل «مطيق رفع هذا الحجر القوم إلا زيداً» وهذا كما يصح «عندي عشرة إلا واحداً» ولا يصح «العشرة زوج إلا واحداً» إذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع اهـ. والحاصل أنه إشارة إلى استعمال آخر للعام أن يتعلق الحكم فيه بالمجموع، وقد صرّح به السيد وخرج عليه قوله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ [الأنعام: ٣٨] لأن الأمم إنما هو المجموع لا كل فرد، وعلى ذلك أيضاً نحو قول المنهاج في الوضوء فرضه أي فروضه ستة لأن الستة مجموع الفروض لا كل واحد قوله: (في التركيب) احتراز عنه قبل التركيب إذ لا تتصوّر كلية حينئذ بهذا المعنى المشار إليه بقول المصنف أي محكوم فيه على كل فرد الخ إذ قد اعتبر الحكم في هذا المعنى ولا حكم قبل التركيب. وليس معنى الاحتراز أنه قبل التركيب ليس مدلوله كل

مطابقة اثباتاً) خبراً أو أمراً (أو سلباً) نفياً أو نهياً نحو «جاء عبيدي وما خالفوا فأكرمهم ولا

الأفراد كما قد يتوهم وإلا لزم اختلاف مدلوله قبل الحكم وبعده وليس كذلك كما هو ظاهر. قوله: (من حيث الحكم عليه) فيه أمور: الأوّل أنه احترز به عنه من حيث تصوّره ومن حيث كونه محكوماً به مثلاً إذ لا تتصوّر الكلية بالتقييد المذكور باعتبار ذلك. فإن قلت: لا حاجة مع قوله «من حيث الحكم عليه» إلى قوله «في التركيب» إذ من لازم الحكم عليه أن يكون في التركيب. قلت: ممنوع فإنا إذا قلنا كل عام يقبل التخصيص مثلاً كان كل فرد من أفراد العام الداخلة تحت قولنا «كل عام» كلفظ الإنسان في قوله تعالى ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ [العصر: ٢] موصوفاً بأنه محكوم عليه مع أنه ليس كلية فلا بدّ من إخراجه بقوله «في التركيب» لأنه غير واقع في التركيب. والثاني أنه ينبغي أن يراد بالحكم عليه ما يعم الحكم عليه بحسب المعنى بدليل ما ذكره من الأمثلة فيشمل المفعول به مثلاً. والثالث أنه إنما قيد بالحكم عليه ولم يعمم إلى الحكم به أيضاً كما في قولك «الساكن في الدار عبيدي» أي كل واحد منهم تبعاً لقول المصنف أي محكوم فيه على كل فرد، وقد يشكل تقييد المصنف بذلك إلا أن يجاب بأنه المناسب للكلية لأن العبرة في كلية القضية بكلية المحكوم عليه، وقد ينظر فيه بأنه لا ضرورة إلى اعتبار معنى الكلية بل يمكن أن يقول: ومدلوله محكوماً به أو عليه كل فرد، أو والمراد به محكوماً به أو عليه كل فرد أو نحو ذلك من العبارات. قوله: (كلية) فيه أمران: الأوّل أنه يحتمل أن يكون صفة لمحذوف أي قضية كلية أي يتحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلية ففي الكلام مسامحة، ولعل هذا مراد شيخنا العلامة بما ذكره. فإن قلت: القضية إنما تتحصل من لفظ العام مع ما أسند إليه لا من مدلوله قلت: بل تتحصل من مدلوله مع ما أسند إليه أيضاً وهي القضية المعقولة إذ القضية تطلق على كل من اللفظ والمعنى، ويجوز جعله على حذف مضاف أي ذو قضية كلية لأنه عند التركيب يتحصل منه مع ما أسند إليه قضية كلية، ويمكن أن لا يكون صفة لمحذوف بل أرادوا بالكلية معنى كون الحكم على كل فرد، ويمكن على هذا أيضاً تقدير المضاف أي ذو كلية وهي كون الحكم على كل فرد. ويشكل على الاحتمال الأوّل أنه لا يناسب المعطوفات عليه أعني قوله «لا كل ولا كلي» إذ لا يتأتى حمله على معنى القضية إلا بغاية التعسف. والثاني أنه أورد الأصفهاني ههنا إشكالاً هو أن قوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] أمر لكل واحد واحد من أفراد الكلي الواحد وهو المسلم بقتل كل واحد واحد من المشركين، وذلك أمر بالمحال لاستحالة أن يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين. ثم أجاب بأن الآية مدلولها التكليف بالمحال فمن قال بوقوعه فلا إشكال عليه، وأما من قال بخلافه فجوابه أنه ظاهر دل العقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل اهـ. قال المصنف في شرح المنهاج قال والدي: وعندي أن السؤال لا يستحق جواباً لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين اهـ. كلام المصنف. أي ولا ينافي ذلك أن الواحد إذا

تهنهم» لأنه في قوّة قضايا بعدد أفراده أي «جاء فلان وجاء فلان» وهكذا فيما تقدّم الخ. وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة.

---

قتل جميع المشركين أو بعضهم استحال قتل غيره من المسلمين جميع المشركين وذلك لسقوط التكليف حينئذ عن غيره بالنسبة للمقتول من الكل أو البعض. نعم لقائل أن يقول إن الفرد الواحد من المسلمين الممتنع عادة حياته في جميع الأزمان يمتنع أن يقتل جميع المشركين في جميع الأزمان كما هو قضية العموم إلا أن يقال: إن العموم في نحو هذه الآية عموم صرفي فالمأمور بقتلهم مشركو زمان القاتل فقط.

قوله: (أي محكوم فيه) أي في مدلول العام أي عليه أو بسببه أو في تركيبه عليه على كل فرد وفيه أمور: الأوّل أنه يجوز أن يكون تفسيراً لمعنى قوله «كلية» سواء جعلناه صفة لمحذوف أم لا، وكأنه قيل ومدلول العام محكوم فيه على كل فرد. ويجوز جعله خبر محذوف أي هو والجملة تفسير لمعنى قوله «ومدلول العام كلية» وعلى كل حال فحاصل المقصود بقوله «ومدلول العام كلية الخ» أن العام إذا وقع في التركيب محكوماً عليه كان الحكم متعلقاً بكل فرد فرد من أفراد معناه* والثاني أنه يحتمل أن يريد بأنه محكوم فيه على كل فرد ما هو ظاهره ويكون ترك غيره كالموقع عليه الفعل كالمفعول به على المقايسة، ويحتمل أنه أراد بأنه محكوم عليه أعم من المحكوم عليه معنى فيشمل الموقع عليه الفعل وغيره أيضاً وهذا ظاهر تمثيل الشارح * والثالث أنه ينبغي أن يراد بالفرد في الجمع إما الواحد والجمع على الخلاف الآتي قريباً في أن أفراد الجمع آحاد أو جموع. قوله: (مطابقة) يحتمل أنه معمول لمحذوف أي دال عليه كما يشعر بذلك تقرير الشارح حيث قال «فما هو في قوتها الخ» فيكون صفة لمصدر محذوف والتقدير دال عليه دلالة مطابقة، ويحتمل حاليته من كل فرد أي حال كون كل فرد مطابقة أي ذا مطابقة لأنه مدلول عليه مطابقة إلا أن مجيء المصدر حالاً وإن كثر غير مقيس. وقوله «اثباتاً أو سلباً» إما صفة مصدر محذوف أي محكوم عليه حكماً إثباتاً أو سلباً أي ذا إثبات أو سلب، أو حال منه أي حال كون الحكم إثباتاً أو سلباً أي ذا إثبات أو سلب، أو ظرف اعتباري لقوله «محكوم» أي محكوم على كل فرد في حال الإثبات وحال السلب، وقوله «خبراً» أو أمراً فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب حال من مدلوله. وأقول: أو من «إثباتاً» على أنّ في الأوّل مجيء الحال من المبتدأ فليتأمل * والثاني أنه يجوز أن يريد بالخبر ما عدا الأمر فيشمل الإنشائيات غير الأمر قوله: (اثباتاً أو سلباً) أراد بالسلب ما يشمل النهي والمتبادر من قولنا كل فرد محكوم عليه سلباً أنّ وقوع النسبة مسلوب عن كل فرد وهذا لا يأتي في نحو قولنا ما كل عدد زوجاً فإن نفي وقوع ثبوت الزوجية ليس ثابتاً لكل فرد من أفراد العدد إذ هو لا يثبت لأفراد الزوج فلا بد من استثنائه، ويمكن حمل كلام الزركشي الآتي على ذلك.

قوله: (وكل منهما محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة) اعترضه شيخنا العلامة حيث

فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم

---

قال: اعلم أن المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث إنه موضوع له، وأن العام موضوع لجميع الأفراد من حيث هو جميعها لا لكل واحد منها، فكل واحد منها بعض الموضوع لا تمامه، فيكون العام دالاً عليه تضمناً لا مطابقة، ومن ثم كان استعمال العام المخصوص في بعض أفراده مجازاً عند الأكثرين. وإن قيل إنه حقيقة قبل التخصيص ورد بأنه قبل التخصيص حقيقة لتحقق الجميع ولم يبق ذلك بعده، وما استدل به من أنه في قوة قضايا فجوابه أن ما هو في قوة شيء لا يلزم أن يساويه في أحواله وأحكامه إلى آخر كلامه. وأقول: هذا الإيراد غير موجه على قانون البحث فيكون ساقطاً وإن هول به الشيخ، وذلك لأن غرض الشارح بهذا الكلام الجواب عن إشكال القرافي الذي حاصله أنّ دلالة العام على كل فرد خارج الدلالات الثلاث، فإما أن يبطل انحصار دلالة اللفظ فيها أو لا يكون العام دالاً على شيء من أفراده، ومن المقرّر أن المعترض مستدل فيتوجه عليه المنع وأن المجيب غير مستدل وأنه يكفيه مجرّد المنع والاحتمال ولا يتوجه عليه منع، وحينئذ فالقرافي مستدل على خروج دلالة العام المذكورة عن الدلالات الثلاث المستلزم ذلك الخروج لأحد الأمرين المذكورين فيتوجه عليه المنع وغيره. فحاصل الجواب لا نسلم خروجه عنها لم لا يكون داخلاً في المطابقة منها بناء على أنهم أرادوا بها دلالة اللفظ على تمام مسماه أو ما هو في قوة تمام مسماه؟ وعلى هذا لا يتوجه قول الشيخ «وإن العام موضوع لجميع الأفراد الخ» لأنا سلمنا ذلك لكنه لا ينافي احتمال اندراج دلالته مع ذلك في المطابقة بناء على أنهم أرادوا بها ما ذكر، ولا قوله «وما هو في قوة شيء لا يلزم أن يساويه» ولأنه لم يدع اللزوم إذ ليس في مقام الاستدلال بل في مقام الجواب الكافي فيه مجرّد المنع والاحتمال فيكفيه احتمال أن يكون العام لكونه في قوة تلك القضايا مساوياً لها في كون دلالته مطابقة وإن لم يكن ذلك لازماً لأنه لا إبطال بمجرّد الاحتمال ولعمر الله إنّ جميع ذلك في غاية الوضوح مع ملاحظة القوانين وتصرف الأئمة قوله: **(فما هو في قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد الخ)** اعترضه الكمال بأنه زائد على كلام الأصفهاني الذي قصد الشارح تلخيص كلامه لا يلائمه لأن دلالة المطابقة في كلام الأصفهاني ليست لصيغة «اقتلوا المشركين» التي هي في قوّة تلك القضايا فقد صرح الأصفهاني بنفيه الخ. وأقول: لا يخفى سقوط هذا الاعتراض مع التأمل الصحيح. أما أولاً فيجوز أن يكون ما ذكره الشارح تصريحاً بمراد الأصفهاني كما قاله شيخ الإسلام، ولا يرد على هذا قوله «فقد صرح الأصفهاني بنفيه» أي بقوله فيما نقله عنه، وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك الخ. لجواز أن مراده نفي دلالتها استقلالاً من غير اعتبار أنها في قوة الدال بدليل الاستدراك الذي ذكره، وكأنّ مراده بقوله بجملتها تركيب العام الذي تضمن تلك القضايا. وأما ثانياً فهذا كله إنما يرد لو فرض صحة إيراده على تقدير أن الشارح أراد تلخيص جواب الأصفهاني ملتزماً الاقتصار على ما قصده

فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع نحو «كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة» أي مجموعهم وإلا لتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد لأن نهي المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما في ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله﴾ [الأنعام: ١٥١] ونحوه.

---

وهو غير لازم لا يشهد له عقل ولا نقل، بل يجوز قطعاً أنه قصد جواباً مستقلاً وإن وافق الأصفهاني في بعض ما ذكره فتأمل ولا تغفل قوله: **(من حيث هو مجموع)** قيد به احترازاً عن الحكم عليه باعتبار كل الفرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد.

قوله: **(وإلا لتعذر الاستدلال به في النهي)** استدلال على قوله «كلية لا كل» أي وإن لم يكن كلية بل كلا لتعذر الاستدلال به في النهي. وقوله «في النهي» قال شيخنا العلامة: يقتضي أنه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل في الأمر وهو صحيح، لأن أمر المجموع بشيء طلب الفعل من المجموع ولا يتحقق الفعل من المجموع إلا بفعل جميعهم إذ المجموع هو المركب من الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية، فلو فعل البعض فقط لم يمتثل الأمر إذ الفاعل البعض لا المجموع، وهذا بخلاف نهي المجموع عن شيء إذ هو طلب أن لا يجتمعوا على ذلك الشيء فنهي المجموع هو النهي عن الاجتماع وذلك يمتثل بكف بعضهم دون بعض. والحاصل أن أمر المجموع معناه اجتمعوا فافعلوا وذلك لا يتحقق بفعل البعض، ونهي المجموع معناه لا تجتمعوا فتفعلوا وذلك يتحقق بكف البعض. ولا يخفى أن نهي المجموع إنما يمتثل بكف البعض إذا كان معناه ما ذكر، وأما إذا كان معناه طلب الكف من المجموع فهو لا يتحقق كف المجموع فيه إلا بكف جميع الأفراد لا ببعضه فهو مساو لأمر المجموع سواء ا هـ. وأقول: أما قوله «يقتضي أنه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل في الأمر» فهو صحيح أي وصرحوا به، وممن صرح به القرافي في شرح المحصول. وأما قوله «وأما إذا كان معناه طلب الكف من المجموع الخ» فقد يجاب عنه بأن كف المنهي عن المنهي عنه إنما يتوقف تحققه على عدم تلبس المنهي بالمنهي عنه فلا ينتقض الكف إلا بتلبس المنهي بالمنهي عنه، وحيث كان المجموع هو الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية كما صرح به فيما تقدم فلا يتوقف كف المجموع إلا على عدم تلبس الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية، ولا ينتقض الكف إلا بذلك التلبس. ولا يخفى أن تلبس الأفراد باعتبار الهيئة التركيبية إنما يتحقق بتلبس الجميع لأن تلبس الأفراد بذلك الاعتبار بالمنهي عنه معناه قيام المنهي عنه حقيقة بتلك الأفراد بذلك الاعتبار، ومتى انتفى التلبس عن بعض الأفراد لم يكن قائماً حقيقة بالأفراد بذلك الاعتبار إذ المركب من المتلبس وغير المتلبس غير متلبس حقيقة كما أن المركب من الأسود وغير الأسود غير أسود كذلك، ومن الأبيض وغير الأبيض غير أبيض كذلك. وإذا لم يتحقق تلبس بعض الأفراد حقيقة إلا بتلبس كل فرد فلا ينتفي الكف إلا بتلبس كل فرد فيتحقق الامتثال مع تلبس بعض الأفراد دون بعض وهو المطلوب فليتأمل قوله: (ولا

(ولا كلي) أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى

---

كلي أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي الخ) قال الكوراني: قوله «ولا كلي» أي مدلول العام هو الكلية على ما ذكرنا لا الكلي الذي لا يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المنطقيين لأن الاستدلال في المسائل الأصولية إنما هو بالمعنى الأوّل لأن الأحكام الشرعية إنما تعتبر بالنسبة إلى أفراد المكلفين وهي مجرّدات خارجية متحققة ومناط الكلي الأفراد العقلية ولا نظر فيها إلى الوجود الخارجي. بل التحقيق أن الوجود الخارجي ينافي الكلية إذ كل موجود خارجي جزئي حقيقي. وما في بعض الشروح من تفسير الكلي بالماهية من حيث هي غلط فاحش لأن الماهية من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة ذهناً أو خارجاً. وكذا ما قيل إنّ هذا الذي ذكره المصنف إنما يستقيم في الإثبات لا النفي إذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد وقد التبس عليه عموم السلب بسلب العموم، فإن الأوّل هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد دون الثاني، والعجب أنه ذكر في آخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم ا هـ. وأقول: قد بالغ في هذا الكلام بما لا منشأ له إلا الأغلاط الفاحشة والأوهام واشتباه الحال عليه وعدم اهتدائه بوجه إليه. فأما قوله «وما في بعض الشروح من تفسير الكلي بالماهية من حيث هي» فهو إشارة إلى ما في سيد الشروح شرح المحقق المحلي حيث قال عقب قول المصنف «ولا كلي» ما نصه: أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة.

وأما قوله «غلط فاحش لأن الماهية من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية» فهو الغلط الفاحش الذي لا منشأ له مع اعتياد التهور وإهمال حسن التفكر إلا التباس مراد أهل الأصول لا سيما مع عدم أنسه به وقلة بضاعته فيه بما اعتقده من اصطلاح غيرهم، وقد تكرّر من الأئمة التنبيه على أنه كثيراً ما يقع الغلط من خلط أحد الاصطلاحين بالآخر وعدم التمييز بينهما، وذلك لأن مراد أهل الأصول يكون مدلول العام كلية كون القضية التي يقع العام موضوعها كلية موجبة أو سالبة، ولهذا قال العلامة الشمس الأصفهاني في شرح المحصول: وأما الكلية في الخبر إيجاباً أو سلباً فهو أن يكون الحكم على كل فرد فرد من أفراد المحكوم عليه ويشملها الحكم شمولاً استغراقياً كقولنا «كل بيع الذمة فهو صحيح» فالمحكوم عليه كل فرد من أفراد كلي واحد من الأفراد الشخصية باصطلاح المنطقيين، وهذه موجبة كلية وأنت تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين ا هـ. وظاهر عبارة المنطقيين أن الحكم في الكلية على نفس الأفراد ابتداء وهو ظاهر قول المصنف «أي محكوم فيه على كل فرد الخ» وصريح كلام الأصفهاني في شرح المحصول فإنه أطنب في تأييده وردّ ما سواه، وعليه يظهر إشكال القرافي وجوابه بما ذكره المصنف من كون الدلالة على الأفراد مطابقية، أو بما أشار إليه الكمال ابن الهمام من أنها تضمنية بخلافه على التحقيق الآتي فإنه لا يظهر واحد من الجوابين كالإشكال، ولكن حقق المولى

..........................................................................

الدواني في حواشي التهذيب أن الحكم في الكلية على الماهية لكن على وجه بحيث يسري إلى الأفراد حيث قال ما نصه: قوله «وإلا» أي وإن لم يكن على نفس الطبيعة بل على الأفراد فمحصورة.

واعلم أن التحقيق أن الحكم على نفس الطبيعة إلا أنها في الطبيعية أخذت من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها كالنوعية فيما مر، ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم بل هي شخصية كما يشعر به كلام الشيخ في كتبه وفي المهملة أخذت من حيث هي بلا زيادة شرط فيصدق الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم، وفي المحصورات أخذت من حيث إنها تصلح للانطباق على الجزئيات لا على أن يكون هذا الوصف قيداً له، بل على نوع يصلح للانطباق فلا جرم ذلك الحكم يتعدى على الأشخاص. أما على جميعها وهو الكلية أو على بعضها وهو الجزئية وليس الحكم في المهملة والمحصورات على الفرد أصلاً إلا بالعرض بمعنى أن الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم إلى الفرد وينطبق عليه، كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس إلا الأمر الحاصل في النفس والطبيعة دون الأفراد حاصلة بالوجه الكلي. وما يقال من أن الأفراد حاصلة بالوجه الكلي فمعناه أن الأمر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الأمر معلوم ومحكوم عليه بالذات، وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بأنه ليس في النفس إلا أمر واحد وهو ذلك الوجه إلا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الأفراد، ولذلك يتعدى منه الحكم عليها بمعنى أنه إذا لوحظ تلك الأفراد وجد ذلك الأمر منطبقاً عليها فيعرف حينئذ أحكامها بالفعل إذا تمهد ذلك فيمكن توجيه كلام المصنف بأن مراده بقوله «وإن كان نفس الماهية أن يكون الحكم لا يتعدى منه إلى الأفراد» وبقوله «وإلا ما يتعدى منه إليها» وإن كان ظاهر كلامه منحرفاً عن هذا التحقيق. ا هـ كلامه بحروفه. ثم لما تكلم على قول التهذيب «فإن بين كيفية أفراده كلاً أو بعضاً فمحصورة الخ» قال: لا يقال قد تقرر أن الحكم بالذات ليس على الأفراد فكيف يبين فيها كمية الأفراد لأنا نقول: الذي بين حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع موارد الحقيقة أو في بعضها وتلك الموارد الأفراد بعينها فنسب التبيين إليها بالعرض كما أشرنا إليه آنفاً من أنها محكوم عليها بالعرض ا هـ. ويقرب مما حققه كلام أهل المعاني حيث حكموا بأن لام الاستغراق من فروع لام الحقيقة، وبأن المراد بمدخولها هو الحقيقة في ضمن جميع الأفراد إذ قضية ذلك كون الحكم على نفس الحقيقة لكن باعتبار وجودها في ضمن جميع أفرادها. ويمكن أن يؤول قول المصنف «أي محكوم فيه» على كل فرد وقول الشارح عنه الآتي أوّل بحث التخصيص أن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد على ذلك التحقيق على نحو ما أوّل به عبارة التهذيب بأن يراد أنه محكوم فيه بالعرض على كل فرد وأن مسماه بالعرض كل الأفراد.

..........................................................................................

وإذا علمت أنّ مراد الأصوليين بيان كلية القضية وعلمت ما في المراد بالحكم فيها من كونه على نفس الأفراد ابتداء أو على الماهية لكن بوجه يسري إلى الأفراد وأن ذلك هو التحقيق، علمت أنه يتعين أن يريد الأصوليون بالكلي المنفي في قولهم «ولا كلي» ما قاله الشارح المحقق وهو الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد إذ لا معنى لنفيهم الكلي بمعنى الماهية بالنظر إلى الأفراد. أما أوّلاً فلما علمت من أن ذلك هو التحقيق في الكلية فلا وجه لنفيه مع إثبات خلافه على أنه نفسه يجوز أن يكون مرادهم كما أشرنا إليه. وأما ثانياً فلأن مآله مع ما هو ظاهر عبارتهم واحد وهو كون الحكم على الأفراد. غاية ما في الباب أنه على ما هو الظاهر يكون على الأفراد بلا واسطة، وعلى التحقيق يكون بواسطة، ومثل هذا التفاوت مما لا يحتفل به الأصوليون ولا يتعلق لهم غرض بمثله، ولا ينبغي أن يعد خلافاً ولهذا سماه المولى الدواني تحقيقاً ولم يجعله خلافاً، بل كلام علامة متأخريهم المدقق العضد وأقرّه مولاهم السعد وغيره كالمصرح بالغائه وعدم الالتفات إليه وموافقته ذلك التحقيق لما سيأتي في أوّل بحث التخصيص من أن قضية كلامه أنّ مسمى العام الماهية لا الأفراد إذ من لازم ذلك كون المحكوم عليه الماهية لكن بوجه يسري إلى الأفراد لا نفس الأفراد ابتداء وإلا كان اللفظ مجازاً وهو قطعاً لا يقول به. ويقرب منه كلام القرافي حيث أطنب في أنّ مسمى العام القدر المشترك بين الأفراد مع قيد تتبعه بحكمه في جميع موارده، وإن أطنب الشمس الأصفهاني في ردّه وتصويب ما ملخصه ما هو ظاهر عبارة المصنف. وأما ثالثاً فلأن الكلي بمعنى الماهية بالنظر إلى الأفراد لا يصح تعليل نفيه بأن النظر في العام إلى الأفراد إذ الكلي بهذا المعنى منظور فيه قطعاً إلى الأفراد مع أنهم عللوا بذلك كما في عبارة الشارح المحقق. لا يقال لا يصح أن يريدوا بالكلي هنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الأفراد لأن الماهية من الحيثية المذكورة لا توصف بالكلية والجزئية لأنا نقول: هذا ممنوع قطعاً بل هو غلط ظاهر. أما أوّلاً فللقطع بأن تخصيص اسم الكلي بالماهية باعتبار الأفراد على تقدير ثبوته. غاية أمره أن يكون اصطلاحاً لقوم كأهل المنطق وبأنه لا مانع من إطلاق غيرهم كأهل الأصول هذا الاسم على الماهية من حيث هي باصطلاح آخر أو تجوز.

والحاصل أنّ عدم الصحة يتوقف على اتفاق سائر الاصطلاحات على ذلك التخصيص وعلى امتناع التجوّز ودون ذلك خرط القتاد وشيب الغراب. وأما ثانياً فلثبوت إطلاق الكلي في نفس كلام أهل المنطق على موضوع الطبيعية مع أن الحكم فيها يكون على الطبيعة من حيث هي، ومن ذلك قوله في شرح المطالع ما نصه: فالأولى أن تربع القسمة ويقال موضوع القضية إن كان جزئياً حقيقياً فهي المخصوصة وإن كان كلياً فالحكم إن كان على ما صدق عليه فهي المحصورة، أو المهملة وإلا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية، سواء قيد بقيد كقولنا الإنسان من حيث إنه عام نوع، أو لم يقيد به كقولنا الإنسان نوع إلى أن قال: وكيفما كان فالقضية طبيعية فإن الحكم في أحد القسمين على طبيعة الكلي المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق

..........................................................................................

ا هـ. فانظر كيف جعل من أقسام الكلي في قوله «وإن كان كلياً» ما إذا كان الحكم على الطبيعة بلا قيد حيث قال: وألا يكون الحكم على نفس الطبيعة مع قوله «أو لم يقيد به» وقوله «وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق». وبالجملة فالشارح المحقق لإمامته في الفن وإتقانه مقاصد الأئمة وقف على مقصودهم هنا، فحمل الكلي على ما يوافقه ولم يبال بمخالفة اصطلاح المنطق لو فرضت مخالفته إذ لا يجوز الإخلال بالمقصود لأجل المحافظة على الاصطلاح خصوصاً مع كونه لغير أهل ذلك الفن، وإلا فقد تبين أن لا مخالفة والكوراني لما لم يقف على مقصود الأئمة لقلة معرفته بالفن ومقاصد أهله خصوصاً مع ما ابتلي به مع المصنف والشارح من بلية العصبية اغتر بالتشبث بذلك الاصطلاح مع فساد ذلك التشبث كما تبين فوقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لا يخفى بطلانه على فاضل، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. وأما قوله «وكذا ما قيل انّ هذا الذي ذكره المصنف إنما يستقيم في الإثبات لا النفي إذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد الخ» فكأنه إشارة إلى قول الزركشي ما نصه: تنبيه ما قالوه من أنّ دلالة العموم كلية بمعنى أنّ الحكم فيها على كل فرد هو في الاثبات، فإن كان في النفي فلا يرتفع الحكم عن كل فرد، وفرق بين عموم السلب وسلب العموم ا هـ. وهو استدراك على قول المصنف «كغيره أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتاً أو سلباً» ووجه ذلك أنّ قضية إطلاق هذا الكلام من المصنف وغيره أن العام في النفي محكوم فيه على كل فرد أي بسلب المحكوم به عن كل فرد، لأن السلب هو الحكم المقصود في السالبة، ولا يخفى أنّ ذلك لا يتأتى فيما إذا أريد سلب العموم كما في قولك «ما كل حيوان ناطقاً» فإن سلب النطق الذي هو الحكم المقصود فيها لم يقصد الحكم به على كل فرد من أفراد الحيوان إذ منها الإنسان وهو غير محكوم عليه بسلب النطق عنه فيتعين استثناء ذلك من قول المصنف «أو سلباً» وهذا كلام صحيح لا غبار عليه عند من وفق لفهمه ورزق محبة اتباع الحق أينما كان. وليس في هذا الكلام التباس عموم السلب بسلب العموم بل فيه التمييز بينهما فإن معنى قوله «فلا يرتفع الحكم الخ» أنه لا يلزم ارتفاع المحكوم به عن كل فرد، بل قد يرتفع كما في عموم السلب وقد لا كما في سلب العموم وإليه أشار بقوله «وفرق الخ» وغاية الأمر أن الزركشي أطلق قوله «فإن كان في النفي الخ» فيحمل على معنى أنّ ذلك لا يلزم الخ. على ما يشعر به قوله «وفرق الخ» وإذا علمت ذلك علمت أن لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الاشتباه التام وعدم معرفة المقصود في المقام:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله «فإن الأوّل هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد دون الثاني» فمما يقضي منه العجب وكأنه توهم أنّ معنى كلام الزركشي أن الثاني يفيد أيضاً نفي الحكم عن كل فرد وهو توهم عجيب فإن عبارته كما ترى لا تفيد ذلك فما أحقه في ذلك بقول القائل:

الأفراد نحو «الرجل خير من المرأة» أي حقيقته أفضل من حقيقتها وكثيراً ما يفضل بعض أفرادها بعض أفراده. لأن النظر في العام إلى الأفراد (ودلالته) أي العام (على أصل المعنى) من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعي)

---

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

وكان الواجب عليه حيث خفيت عليه مقاصد العلماء رد الأمر لأهله واجتناب الاجتراء والافتراء ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، فقد بان بما لا مزيد عليه صحة ما ذكره هذان الشارحان الإمامان وبطلان ما أورده عليهما وأنه لا منشأ لما وقع فيه إلا الاشتباه وعدم الانتباه ولا حول ولا قوّة إلا بالله. ثم لا يخفى على العارف الفاضل ما في بقية كلامه من الفساد.

قوله: (نحو الرجل خير من المرأة) هذا تنظير للمنفي هنا أي ليس الحكم على الماهية كما أنه في نحو هذا المثال للماهية لأن أل فيه للجنس لا للاستغراق. قوله: (لأن النظر في العام إلى الأفراد) راجع إلى قوله «ولا كلي». قوله: (ودلالته) أي العام على أصل المعنى من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع قطعية فيه أمور: الأوّل قال شيخنا الشهاب: المراد الواحد لا بخصوصه والثلاثة أي بخصوصها وكذا الاثنان اهـ. وأقول: إن أراد بقوله «لا بخصوصه» أن الواحد غير معين فالثلاثة والاثنان كذلك، أو أنه لا يتقيد أصل المعنى بقيد الوحدة فليس بصحيح. وقوله «أي بخصوصها الخ» إن أراد أنها غير معينة فالواحد كذلك أو اعتبار قيد الثلاثية والاثنينية فالواحد كذلك فليتأمل. والثاني أنّ شيخ الإسلام اعترض قوله فيما هو غير جمع بأنه شامل للمثنى مع أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد اهـ. وقد يجاب بأنه أراد بغير الجمع المفرد فقط لأن المصنف لم يتعرّض للمثنى في هذه المباحث لكن قد يقال: كان الأولى حينئذ التعبير بالمفرد لصراحته في المقصود مع الاختصار. والثالث أنّ ظاهر العبارة أنه لا فرق في كون أصل المعنى فيما هو جمع ما ذكر بين جمعي القلة والكثرة لكن ينبغي بناء ذلك على أن الخلاف الآتي في أنّ أصل الجمع ثلاثة أو اثنان هل هو جارٍ في جمع الكثرة أيضاً أو لا، وسيأتي نقل الشارح عن المصنف أن الخلاف في جمع القلة ولهذا أشار شيخ الإسلام هنا إلى تقييد كون الأصل ثلاثة أو اثنين بجمع القلة. أما جمع الكثرة فأصل المعنى فيه أحد عشر، وسنذكر هناك عن الشمس الأصفهاني والمولى التفتازاني أن كون الأقل ثلاثة لا فرق فيه بين الجمعين مع الفرق بينهما من وجه آخر، وقضية ذلك أن يكون ما هنا على إطلاقه فيحتمل أن الشارح هنا مال إلى ذلك فأطلق العبارة وإن نقل هناك التقييد عن المصنف. والرابع أن ما أشار إليه من الخلاف في أنّ أصل معنى الجمع ثلاثة أو اثنان هل يجري في اسم الجمع ونحوه فيه نظر والذي ينبغي الجريان. قوله: (قطعية وهو عن الشافعيّ) قد يقال أي بعد انتفاء الاحتمالات العشرة المقرّرة فيما سبق إذ مع وجودها أو بعضها لا يثبت القطع بل مجرّد الظن، وقد يجاب بأن العام بالنسبة

(وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في

---

يكون غلبة وقوع التخصيص حتى إن الخالص منه أقل قليل بل حتى قيل ما من عام إلا وخص إلا قوله تعالى ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] دليلاً على احتمال المجهول الحال للتخصيص وليس هذا كاحتمال المجاز فإنه كثر استعمال العمومات مع اعتقاد التخصيص من غير بيان مع العلم بعدم حصول المخصص للسامع ولا كذلك المجاز، فتأمل بإنصاف. ومن ذلك قوله «فالعام إذا خص في الواقع، ولم ينقل إلينا ذلك المخصص يكون أقل قليل فلا يصح إلحاق محل النزاع به وإنما يصح إن كثر هذا وشاع وليس فليس فليتأمل انتهى.

ولا يخفى على العارف المنصف ما فيه فإن الخصم لم يرتكب هذا الإلحاق وإنما مدعاه ما لا يسع المنصف مخالفته من أن كثرة التخصيص وشيوعه ووقوعه في الواقع من غير بيان ـ ولو في الجملة ـ يورث شبهة في المجهول الحال ويدل على الاحتمال فيه ويؤيده أن من قواعد الأئمة أن الفرد النادر يلحق بالأعم الأغلب، وهذه القاعدة عول عليها الفقهاء في أحكام الدين في مواضع، وكذا غيرهم كالنحاة ولذا اختلفوا في صرف «رحمن» فمن منعه عول على هذه القاعدة لأن الغالب في «فعلان» أن يكون مؤنثه على «فعلى» لا على «فعلانة» فإذا ألحقوا الفرد النادر بالأعم الأغلب في حكمه حتى في أحكام الدين فكيف لا يورث الأعمية والأغلبية شبهة في الفرد المجهول الحال من ذلك الجنس تدل على احتماله ذلك الحكم على أن وقوع التخصيص في الواقع من غير بيان وإن كان أقل قليل يكفي في أنه يورث شبهة في المجهول ويدل على الاحتمال فيه، لأن ما ثبت للشيء يجري احتمال ثبوته لنظيره لأن شأن المتناظرات التشارك في الأحكام بل كثر ذلك فيها كما لا يخفى فليتأمل. وإنما خص في الأولى الشافعي بالنقل عنه دون الشافعية لأنه الأصل المصرح بذلك ومن الواجب على أصحابه متابعته فلا حاجة إلى التصريح بهم، وفي الثانية الشافعية كأنه لأنهم المصرحون بذلك على قواعد إمامهم، ويحتمل أنه أراد بهم الشافعي وأصحابه ويكون وجه النقل عنهم في الثانية دون الأولى تصريحهم بالثانية وفيه ما فيه.

قوله: (وعن الحنفية قطعية) قال شيخ الإسلام: ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشىء عن الدليل لا عدم الاحتمال مطلقاً كما صرحوا به انتهى. وهو كما قال كما علم مما تقدم عن التلويح لكن قد يقال: إن أرادوا في محل النزاع هنا بما ادعوه من انتفاء الاحتمال المذكور انتفاؤه في نفس الأمر، فكيف يتأتى العلم بذلك؟ ولعل هناك دليلاً يدل على الاحتمال لكن لم يطلعوا عليه أو في الظاهر فقط فأي قطع يحصل مع ذلك. قوله: (للزوم معنى اللفظ له) أي مطلق اللفظ الأعم من العام قطعاً الخ. عبارة صدر الشريعة لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً إلا أن تدل قرينة على خلافه، ولو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية لأن خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشىء عن الدليل لا يعتبر، فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص انتهى. ولقائل أن يقول: هذا كله لا يفيد

العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الأوّل وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل في ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] ﴿لله ما في السموات وما في الأرض﴾ [البقرة: ٢٨٤] كانت دلالته قطعية اتفاقاً (**وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع**) لأنها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] أي

---

القطع لأنه لا يلزم من جواز إرادة البعض بلا قرينة ارتفاع الأمان عن اللغة والشرع إذ قد يتعلق بذلك مقصود من ابتلاء أو غيره وعدم اعتبار الاحتمال غير الناشىء عن الدليل إن كان مطلقاً فهو ممنوع أو بالنسبة لوجوب العمل فمسلم ولا يفيد القطع على أن انتفاء دليل الاحتمال في الواقع غير قطعي كما تقدم، فكيف يحصل القطع مع ذلك؟ وعلى أن ما ادعاه من قطعية لزوم المعنى للفظ ممنوع كما نقله شيخ الإسلام عن جواب الشافعية، وعلى أنه قد تبين فيما سبق أن هنا احتمالاً ناشئاً عن الدليل كما تقدم في كلام التلويح وما يتعلق به قوله: (**فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس**) أي يمتنع التخصيص بما ذكر للكتاب والسنة المتواترة كما في كتب الحنفية، وقد يقال قضية قطعية دلالة العام عندهم امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لأن دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يدفع بأنه لا يتأتى حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن فليحرر من كتبهم.

قوله: (**كانت دلالته**) أي على كل فرد بخصوصه قطعية اتفاقاً. قال شيخنا الشهاب: فيه بحث إذ يقال الدال على العموم هو الدليل القائم انتهى. أي والكلام في دلالة العام في نفسه، وقد يقال بل الكلام في دلالة العام في الجملة فليتأمل. قوله: (**وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع**) فيه أمران: الأول أنه لا يخفى أن ذلك لا يقتضي تكرر الحكم حتى يقتضي العموم في قوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] تكرر الجلد لكل شخص بتكرر الزنا منه مثلاً لأن ذلك من قبيل تكرر المأمور به وهو غير لازم إلا بدليل على الصحيح كما تقدم في قوله مسألة الأمر لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة والمرة ضرورية الخ. فاللازم مما هنا ليس إلا وجوب الجلد لكل شخص وجد منه الزنا على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان، وأما تكرر الجلد ولو بتكرر الزنا فمسألة أخرى لا يستلزمها ما هنا ولا يتوقف عليها. والثاني أنه ينبغي أن لا يتقيد هذا الحكم بالأشخاص بل كان ينبغي التعبير بالأفراد كأفراد الضرب إذا وقع عاماً نحو «كل ضرب بغير حق فهو حرام» ولعله أراد بالأشخاص ما يشمل ذلك، وقد يقال الجزئيات الحقيقية ولو معاني أشخاص فلا إشكال. قوله: (**لأنه لا غنى للأشخاص عنها**) قال شيخنا الشهاب: هذا دليل استلزام الأشخاص للأحوال وهذا لا يدل على استلزام العموم للعموم إذ هو بحث آخر انتهى. وأقول: هذا إشكال صحيح واقتصاره فيه على الأحوال ينبغي أن يكون على سبيل التمثيل. لا يقال لا وجه للإشكال إذ ليس

على أي حال كان وفي أي زمان ومكان وخص منه المحصن فيرجم. وقوله: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] أي لا يقربه كل منكم على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان. وقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] أي كل مشرك على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة (وعليه) أي على الاستلزام (الشيخ الإمام) والد المصنف كالإمام الرازي.

وقال القرافي وغيره: العام في الأشخاص مطلق في المذكورات لانتفاء صيغة العموم

---

المراد بعموم الأحوال ثبوت الحكم لكل شخص متكرراً بتكرر الأحوال، بل ثبوت الحكم له من غير اعتبار حال بعينه بل أي حال اتفق كان الحكم ثابتاً له معه مثلاً قوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] معناه الأمر بقتل كل مشرك في أي حال كان عليه لا في كل حال، وقوله ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] معناه الأمر بجلد كل زانٍ وزانية في أي حال كانا عليه لا في كل حال لأن تكرر الحكم مسألة أخرى لا تثبت إلا بدليل كما تقدم، وحينئذ فوجه الاستدلال أن الأحوال لما كانت لازمة للأشخاص وجب اعتبار أي فرد اتفق منها لأن اعتبار بعض منها بعينه دون بعض آخر ترجيح من غير مرجح لأنا نقول: هذا إنما يصح لو اعتبر الخصم بعضاً منها بعينه وليس كذلك كما سيظهر قريباً. قوله: (أي لا يقربه كل منكم) هو من قبيل عموم السلب لا رفع الإيجاب الكلي الذي هو سلب العموم فإن مثل هذه العبارة تصلح لكل منهما، والمقام صريح في إرادة الأول فلا إشكال. قوله: (وقال القرافي وغيره العام في الأشخاص مطلق في المذكورات) أقول: قد يستشكل الفرق بين القولين إذ القائل بالعموم لا يقول بتكرر الحكم بتكرر المذكورات حتى يتكرر جلد الزاني مرة واحدة بتكرر أحواله أو أزمانه أو بقاعه، لأن تكرر الحكم مسألة أخرى لا تثبت إلا بدليل كما تقدم أن الصحيح أن الأمر لمطلق الماهية لا لتكرار وإن علق بشرط أو صفة، وإنما يقول بثبوت الحكم مع أي فرد اتفق من المذكورات وهكذا القائل بالإطلاق لأن المطلق يحصل الخروج عن عهدة العمل به بصورة من غير اعتبار صورة بعينها. ويمكن أن يجاب بظهور الفرق بين القولين فيما إذا ورد الحكم معلقاً ببعض أفراد المذكورات، فعلى القول بالعموم لا يكون ذلك مخصصاً لما سيأتي أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصصه، وعلى القول بالإطلاق يكون ذلك مقيداً لما سيأتي من حمل المطلق على المقيد على التفصيل الآتي. وإياك أن تتوهم أن هذا الفرق هو معنى قول الشارح فما خص به العام على الأول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا فإن ذلك خطأ لا يخفى. ويمكن أيضاً أن يقال: يظهر الفرق بين القولين في النهي بصيغة العموم، فعلى العموم يلزم كل فرد الانكفاف في كل حال وزمان ومكان وعلى الإطلاق يكفي في الخروج عن العهدة الانكفاف في بعض الأحوال والأزمنة والأمكنة وفيه نظر، لأن ذلك ينافي ما تقدم من أن قضية النهي الدوام فليتأمل.

فيها فما خص به العام على الأوّل مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا (**مسألة**) في صيغ العموم (**كل**) وقد تقدمت (**والذي والتي**) نحو «أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك» أي كل آت وآتية لك (**وأي وما**) أي الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان وتقدمتا وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك (**ومتى**) للزمان استفهامية أو شرطية نحو «متى تجيئني متى جئتني أكرمتك» (**وأين وحيثما**) للمكان شرطيتين نحو «أين أو حيثما كنت آتيك» وتزيد أين بالاستفهام نحو «أين كنت» (**ونحوها**) كجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة وتقدمت وجميع نحو «جميع القوم جاؤوا» ونظر المصنف فيها بأنها إنما تضاف إلى معرفة فالعموم من المضاف إليه ولذلك شطب عليها بعد أن كتبها عقب كل هنا.

---

قوله: (**فما خص به العام على الأول**) أي خص به العام من حيث المذكورات من الأحوال والأزمان والبقاع. قوله: (**والذي والتي**) قال شيخنا الشهاب: لهما استعمالان أن يقعا على شخص معهود وهو الذي تكلم عليه النحويون، وأن يقعا على من يصلح أي كل من يصلح وهو المراد هنا انتهى. وأقول: قضيته أنه لا خلاف بين الفريقين في إثبات كل من المعنيين ويخالفه تضعيف القول بالاشتراك الآتي، فلعل الأصوليين قام عندهم دليل العموم فقط فرجحوه والنحويين قام عندهم دليل الخصوص فقالوا به. قوله: (**وأين وحيثما للمكان**) قال شيخنا الشهاب: هذا يقتضي مكانية «حيثما» في قوله:

حيثما تستقم يقدر لك الله * نجاحاً في غابر الأزمان

وفيه نظر انتهى. وقول جوابه إما بأنهم أرادوا بالمكان ما يشمل الاعتبار أي وقد تعدّ الأحوال أمكنة، وإما بأنها استعملت في نحو هذا المثال في غير المكان تجوّزاً. قوله: (**ولذلك شطب عليها**) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول إذا شطب عليها لهذا النظر فكيف يدرجها الشارح تحت قول المصنف ونحوها، ثم إن نظر المصنف هو الحقيق بالنظر إذ لا يلزم من إفادة المضاف إليه العموم عدم إفادة هذا المضاف التنصيص على العموم لكونه من ألفاظ التأكيد انتهى. وأقول: أما الأول فيمكن أن يجاب عنه بأنه أشار بإدراجها تحت قول المصنف ونحوها إلى رد نظره المذكور. فإن قلت: لكن النظر والشطب يدلان على عدم إرادتها بقوله «ونحوها» فكيف يسوغ إدراجها فيه؟ قلت: أما أولاً فدلالتهما على ما ذكر غير قطعية بل ولا ظنية، بل غايتهما الدلالة على توقفه فيها، ويجوز أن يكون أثر التوقف كراهة التصريح بها دون إدخالها تحت العموم. وأما ثانياً فلا أثر لعدم إرادته مع صلاحية العبارة وظهور الدليل لأنه حاكٍ للفن، فمهما صلحت العبارة له واستقام الدليل عليه صح حمل العبارة عليه من غير التفات لإرادته خلاف ذلك، ولا يخفى أن هذا كله إنما يحتاج إليه إن ثبت جر «جميع» عطفاً على أمثلة النحو فإن رفع كنحوها عطفاً على كل فلا إشكال بوجه. وأما الثاني أعني التنظير في نظر المصنف فهو صحيح، ولك أن توجه التنظير أيضاً بأن المعرفة التي تضاف إليها لا يجب أن تكون من ألفاظ العموم كما

وقوله: (كالاسنوي أن «أياً ومن») الموصولتين لا يعمان مثل «مررت بأيهم قام» «ومررت بمن قام» أي بالذي قام صحيح في هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقاً (للعموم حقيقة) لتبادره إلى الذهن (وقيل للخصوص) حقيقة أي للواحد في غير الجمع والثلاثة الاثنين في الجمع لأنه المتيقن والعموم مجاز (وقيل مشتركة) بين العموم والخصوص لأنها تستعمل لكل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أي لا ندري أهي حقيقة في العموم أم في الخصوص أم فيهما (والجمع المعرف باللام) نحو ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ [المؤمنون: ١] (أو الإضافة) نحو ﴿يوصيكم الله في

---

في قولك «جميع العشرة عندي» فإن الظاهر الذي لا محيص عنه صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه لصدق تعريف العام عليها، ولا يضر في ذلك دلالة المضاف إليه على الحصر لأن الظاهر أن عدم الحصر إنما يعتبر في لفظ العموم وهو هنا المضاف دون المضاف إليه.

قوله: (أي بالذي قام) قال شيخنا الشهاب: راجع إلى المثالين قبله. ثم لك أن تقول: لم لا يجوز أن تكون أي في هذا المثال للعموم في أفراد من أضيفت إليه انتهى. وأقول: لما قيد أي بهذه الصلة المخصوصة بواحد في الواقع إذ الفرض أن القائم واحد فقط لم يتصور هنا عموم وفيه نظر، لأن العموم لا ينظر فيه للواقع والصلة شاملة لكل شخص اتصف بها وأيضاً فقد يمنع اختصاصها بواحد في الواقع وذكر المرور لا يقتضي ذلك فيجوز أن يكون المرور قد وقع بكل من اتصف بها. قوله: (للعموم) أي فقط خبر كل وما عطف عليه. وقوله «حقيقة» حال من الضمير في الخبر المنتقل إليه من متعلقه المحذوف أي حال كون كل وما عطف عليه حقيقة في العموم أي مستعملة فيه بوضع أول قوله: (وقيل للخصوص) أي فقط حقيقة فيه أمور: الأول أنه في غاية البعد في كل ونحوها كما لا يخفى. والثاني أن تضعيف هذا القول وما بعده صريح في مخالفة النحويين في الموصولات حيث جعلوها للخصوص فإنهم عدوها من المعارف إلا أن يقال: كونها من المعارف لا ينافي العموم بأن يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعينة المعهودة في ضمن كل فرد وإن خالف ظاهر كلام المصنف السابق في أن دلالة العام كلية إلا أن الظاهر أن ذلك لا يطابق مرادهم ولا يطرد في جميع أمثلتهم. والثالث أن ذكر هذا الخلاف قبل ذكر المعرف باللام أو الإضافة يشعر بعدم جريانه فيه، وقد يستفاد من ذلك أنهما لو استعملا في معين معهود كان الاستعمال حقيقياً عندهم لا مجازياً وهو قريب بل هو الظاهر فليتأمل. قوله: (والعموم) أي استعمال الأمثلة السابقة ونحوها فيه مجاز وهذا جواب سؤال وتقريره ظاهر. قوله: (والجمع المعرف باللام) أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن اسم الجمع كالجمع أو أراد بالجمع ما يشمله، ومما يدل على أن حكمهما واحد قول التلويح بعد كلام قرره فصار الحاصل أن المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الأفراد قلّت أو كثرت. وأما تحقيق أن الموضوع للعموم وهو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف. وعلى الثاني هل يصير

أولادكم﴾ [النساء: ١١] (للعموم ما لم يتحقق عهد) لتبادره إلى الذهن (خلافاً لأبي هاشم) في نفيه العموم عنه (مطلقاً) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في «تزوجت

---

مشتركاً حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لا شك أنه نوعي فكيف يكون باعتباره حقيقة وأن الحكم في مثله على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعاً وأن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي، فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى. وينبغي أن يكون اسم الجنس الجمعي أيضاً كالجمع. والثاني أن المصنف تعرض هنا للجمع وفيما يأتي للمفرد وسكت عن المثنى. وفي شرح المحصول للقرافي أنه كالجمع وجعله وارداً على الإمام، وهذا قد يؤخذ منه الاختلاف في أن أفراده آحاداً أو مثنيات وقد يستشكل الأول بأنه لا فائدة في التعبير بصيغة التثنية لحصول المقصود بالتعبير بصيغة المفرد أو الجمع، بل يستشكل الأول بالنسبة للجمع أيضاً إذ يغني عنه المفرد الذي هو الأصل إلا أن يجاب بأن الفائدة التوسعة في التعبير ونحو الاختلاف في جواز التخصيص إلى واحد. قوله: (ما لم يتحقق عهد) فيه أمور: الأوّل أن ظاهره بل صريحه رجوعه لكل من المعرف باللام والمعرف بالإضافة، ولا إشكال فيما يستفاد منه حينئذ من أن الإضافة تكون للعهد تارة والعموم أخرى، فقد صرح غير واحد من المحققين بانقسام الإضافة انقسام اللام. والثاني أن هذا الكلام مصرح بأن الجمع المعرف باللام عند الإطلاق للعموم وأن ذلك هو الأصل فيه، وكذا المفرد الآتي فمن ذكر خلاف ذلك فهو مخالف فيما هنا. والثالث أن هذا القيد ينبغي اعتباره أيضاً في الموصولات فإنها قد تكون للعهد كما هو مصرح به فلا يتجه إلا التسوية فيه بينها وبين غيرها. والرابع أنه قد يقال لا حاجة لهذا التقييد لأن الكلام في المعنى الوضعي للجمع المعرف وهو العموم، ولا يخفى أنه ثابت مع تحقق العهد. غاية الأمر أنه انصرف عن معناه الوضعي لقرينة العهد غير أن ذلك لا يمنع ثبوت ذلك المعنى له، ويمكن أن يجاب بوجوه: منها أنه إنما قيد به ليظهر الاختلاف واستدلال الأول بالتبادر ومنع المقابل لذلك إذ مع تحقق العهد لا يظهر ذلك إذ التبادر حينئذ سبب العهد. والثاني أنه موضوع مع العهد للمعهود فيكون عند الإطلاق موضوعاً للعموم ومع العهد للمعهود حتى يكون استعماله فيه حقيقياً كما هو المتبادر من قوة كلامهم. والثالث أنه لما احتمل أن يكون موضوعاً عند العهد للمعهود احتاط بالتقييد. قوله والخامس كذا بخطه أنه قد ينظر في اعتبار تحقق العهد بل يكفي ظنه بقرينة ظنية. والسادس أنه هلا زاد أو تقوم قرينة على إرادة الجنس فليتأمل.

قوله: (فهو عنده للجنس) قال شيخنا الشهاب: ترك الفاء أولى لأن ما بعدها ليس متفرعاً على ما قبلها ولا لازماً له لاحتمال أن يكون أبو هاشم قائلاً بأن الجمع مع اللام كهو قبلها، وكان الشارح اقتصر على ما ذكره لأنه المنقول عنه وبالجملة فالتعبير بالواو أولى من الفاء كما لا يخفى انتهى. وأقول: أما أولاً فيجوز أن تكون الفاء لتعليل الحكم بمخالفة أبي هاشم في العموم

النساء وملكت العبيد» لأنه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في الآيتين (و) خلافاً (لإمام الحرمين) في نفيه العموم عنه (إذا احتمل معهود) فهو عنده باحتمال العهد متردّد بينه وبين العموم حتى تقوم قرينة، أما إذا تحقق عهد صرف إليه جزماً وعلى العموم قيل أفراده جموع والأكثر آحاد في الإثبات وغيره وعليه آئمة التفسير في استعمال القرآن نحو ﴿و الله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] أي يثيب كل محسن إن الله لا يحب الكافرين أي كلاً منهم بأن يعاقبهم ولا تطع المكذبين أي كل واحد منهم.

---

أي تخالف في إثبات العموم أبا هاشم خلافاً. وأما ثانياً فما ينفي الاحتمال المذكور أنه يلزم عليه إلغاء معنى اللام ولا سبيل إليه، ومعناها إما الاستغراق أو العهد وإما الجنس وقد انتفى الأولان. أما الأول فلنفي أبي هاشم العموم، وأما الثاني فلتقييد المصنف بقوله «ما لم يتحقق عهد» فتعين الثالث وهو الجنس. وأما العهد الذهني باصطلاح المعاني فالظاهر أن الأصوليين لا يقولون به، وإن سلم فإن تحقق معه العموم عندهم فهو منفي عند أبي هاشم وإلا خرج بقوله «ما لم يتحقق عهد» وحينئذ فتفرع ما بعد الفاء على ما قبلها واندفاع أولوية ترك الفاء في غاية الظهور. قوله: (في نفيه العموم عنه إذا احتمل معهود) قد يقال: المفهوم من هذا عدم مجامعة العموم عنده لاحتمال المعهود وهذا ينافي التردّد بين العموم والعهد عند ذلك الاحتمال فيشكل كل من الحكم والتفريع في قوله «فهو عنده الخ» ويجاب بأن المنافي للتردد المذكور تحقق المعهود لا احتماله، وأن المعنى خلافاً له في نفيه الجزم بالعموم أو الحمل على العموم، وبأن من لازم احتمال المعهود احتمال العموم وإلا كان المعهود مجزوماً به لا محتملاً، وحينئذ فلا إشكال في واحد من الحكم والتفريع فليتأمل. قوله: (متردد بينه وبين العموم) الظاهر أن وجه ذلك اشتراكه بينهما حينئذ. قوله: (أما إذا تحقق عهد صرف إليه جزماً) هل هو حينئذ حقيقة في المعهود فيه نظر، وكذا يقال فيما إذا قامت قرينة على إرادة الجنس والسابق إلى الفهم أنه حينئذ حقيقة فيهما وكلام أهل المعاني كالصريح فيهما، وقد يستشكل ذلك بأنه على هذا يكون مشتركاً وحكم المشترك التردّد بين معانيه وأنه لا يحمل على معين منها إلا بقرينة وهنا قد حمل على العموم من غير قرينة إلا أن يجوز مثل ذلك في بعض المشتركات.

قوله: (وعلى العموم قيل افراده جموع والأكثر آحاد في الإثبات وغيره) أقول: فيه أمور: الأول أن قول المصنف السابق أي محكوم فيه على كل فرد قد يوافق ما ذكره الأكثر بناء على أن المتبادر من الفرد الواحد مطلقاً. والثاني أن الجموع التي هي الأفراد على القول الأول هل المراد بها أقل مراتب الجمع فقط حتى إن الحكم يتعلق بكل ثلاثة آحاد أو أعم؟ وإن لزم التكرار في الحكم فتكون الأربعة مثلاً محكوماً عليها بخصوصها والثلاثة منها محكوماً عليها أيضاً بخصوصها فيه نظر ولعل الأوجه الأول. والثالث أنه هل يجري هذا الخلاف في اسم الجمع ونحوه فيه نظر. وقضية كلام التلويح السابق في قول المصنف «ومدلوله» أي العام كلية عدم الجريان في

ويؤيده صحة استثناء الْوَاحد منه نحو «جاء الرجال إلا زيداً» ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح إلا أن يكون منقطعاً نعم قد تقوم قرينة على إرادة المجموع

---

البعض وأن الحكم فيه على مجموع الأفراد لا على كل فرد ولا على كل جمع. والرابع أنه قد فرض هذا الخلاف الذي ذكره في المعرف بأل أو الإضافة كما هو قضية سياقه وسكت عن الجمع المنكر في سياق النفي، وأشار في المطول إلى أنه كذلك ووجهه السيد خلافاً لصاحب التلخيص وذلك أنه قال في التلخيص: واستغراق المفرد أشمل أي في النفي بدليل صحة «لا رجال في الدار» إذا كان فيها رجل أو رجلان دون «لا رجل» أي فالمفرد يتناول الآحاد والمثنى يتناول كل اثنين ولا يتناول الواحد، والجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا يتناول الواحد ولا الاثنين كما قرّر بذلك كلامه في المطول. ثم قال: ولقائل أن يقول لو سلم كون استغراق المفرد أشمل في النكرة المنفية فلا نسلم ذلك في المعرف باللام وبسط ما لخصه الشارح هنا. قال السيد: أشار إلى عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع في صورة النفي أيضاً حيث قال: لو سلم وتوجيهه أن يقال كما أن «رجل» في قولك «ليس رجل في الدار» يدل على الجنس والوحدة المطلقة فربما يقصد بنفيه نفي الجنس المتصف بتلك الوحدة فيكون عاماً ظاهراً في استغراقه، وربما يقصد نفي الوحدة المقابلة للتعدد فلا يكون من العموم في شيء كذلك «رجال» في «لا رجال» يدل على الجنس والجمعية فربما يقصد بنفيه نفي الجنس مطلقاً كأن الجمعية قد بطلت على قياس المعرف باللام، فلا يكون حينئذ فرق بينه وبين «لا رجل» وربما يقصد به نفي القيد الذي هو الجمعية ويكون الجنس ثابتاً على صفة الوحدة أو الاثنينية فلا يكون من العموم في شيء. وأما «لا رجل» فهو نص في الاستغراق اللازم من نفي الجنس لا يحتمل غيره أصلاً، «ولا رجال» إذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه وبين «لا رجل» فرق في ذلك وإنما الفرق بينهما أن «لا رجل» لا يحتمل معنى سوى الاستغراق و«لا رجال» يحتمله بأن يقصد به نفي الجمعية مع ثبوت الجنس على صفة الوحدة أو الاثنينية كقولك «لا رجال في الدار بل فيها رجل أو رجلان» انتهى المقصود نقله منه. وفيه أيضاً تصريح بأن النكرة المجموعة المنفية ليست نصاً في عموم الآحاد وإن كانت نصاً في عموم الجموع كما أفاده كلامه هذا وصرح به قبل في شرح كلام المطول المبين به كلام التلخيص. قوله: **(ويؤيده صحة استثناء الواحد)** قال شيخنا الشهاب: لم يقل ويدل عليه لاحتمال الانقطاع في الاستثناء انتهى. وقد يقال الاحتمال المخالف للظاهر لا يمنع الاستدلال في الظنيات.

قوله: **(نعم قد تقوم قرينة على إرادة المجموع الخ)** فيه أمران: الأول أنه يحتمل أنه تقييد لمحل الخلاف في كون الأفراد آحاداً أو جموعاً، ويحتمل أنه تقييد لأصل عموم الجمع سواء قلنا إن أفراده أحاد أو قلنا إنها جموع. كذا ذكره الكمال. وأقول: ويحتمل أيضاً أنه تقييد لهما جميعاً ويحتمل أنه تقييد لقول الأكثر أن أفراده آحاد وهذا أنسب بسياقه بدليل تأخيره جواب الأوّل عن

نحو «رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة» أي مجموعهم والأول لا يقول قامت قرينة الآحاد في الآيات المذكورة ونحوها (والمفرد المحلي) باللام (مثله) أي مثله الجمع المعرف بها في أنه للعموم ما لم يتحقق عهد لتبادره إلى الذهن نحو ﴿وأحل الله البيع﴾ [البقرة: ٢٧٥] أي كل بيع وخص منه الفاسد كالربا (خلافاً للام) الرازي في نفيه العموم عنه (مطلقاً) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في «لبست الثوب وشربت الماء» لأنه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في ﴿إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا﴾ [العصر: ٢] (و) خلافاً (لإمام الحرمين والغزالي) في نفيهما العموم عنه (إذا لم يكن واحده بالتاء) كالماء (زاد الغزالي أو تميز) واحده (بالوحدة) كالرجل إذ يقال رجل واحد فهو في ذلك للجنس الصادق بالبعض نحو «شربت الماء ورأيت الرجل» ما لم تقم قرينة على العموم نحو «الدينار خير من الدرهم» أي كل دينار خير من كل درهم، وكان ينبغي أن يقول وتميز بالواو بدل أو فيكون قيداً فيما قبله فإنّ الغزالي قسم ما ليس واحده بالتاء إلى ما يتميز واحده بالوحدة فلا يعم وإلى ما لا يتميز بها كالذهب فيعم كالمتميز واحده بالتاء كالتمر كما في حديث الصحيحين «الذهب بالذهب رباً إلا هاء وهاء، والبر بالبر رباً إلا هاء وهاء والشعير بالشعير رباً إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر رباً إلا هاء وهاء»[1] وكان مراد إمام الحرمين حيث لم يمثل

استدلال الأكثر بقوله «والأوّل يقول الخ» عن هذا الاستدلال، ولو كان الاستدراك عليهما كان الأنسب تأخيره عن الجواب كما هو ظاهر، لكن لا يخفى إشكال تخصيصه بقول الأكثر مع تأتيه على القول الأول أيضاً. والثاني أن شيخنا الشهاب قال ما نصه: لا يخفى أن هذه القرينة صارفة للجمع عن العموم فكان الأولى أن يزيد المصنف ما يخرجه عقب قوله «ما لم يتحقق عهد» كأن يقول أو تقم قرينة على إرادة المجموع انتهى. ويمكن أن يجاب بأن كلام المصنف في معاني اللفظ الحقيقية وإذا استعمل اللفظ في المجموع كان الاستعمال مجازياً وجوازه معلوم من مبحث المجاز مع عدم اختصاصه بما هنا بخلاف ما إذا استعمل في المعين المعهود فإن الظاهر أنه حقيقي فاحتاج إلى الإشارة إليه فليتأمل. قوله: (والمفرد المحلي مثله) فيه أمران: الأول أنه لو أسقط لفظة المحلي كان أخصر وأعم لشموله حينئذ المضاف الآتي، ولعله إنما قيد به لأنه الواقع في كلامهم أو كلام أكثرهم. والثاني أن قوله «مثله» قد يشمل أجراء خلافية، أما الحرمين إذا احتمل معهود إذ المعنى يقتضي التسوية بين المفرد والجمع في ذلك عند إمام الحرمين ولا ينافي ذلك ذكره خلافيته الآتية لجواز أنه إنما ترك هذه الخلافية لفهمها من المماثلة فليتأمل. قوله: (وخص منه الفاسد) قال شيخنا الشهاب: أي بناء على تناول العقد له كالصحيح انتهى. أقول: هو كذلك

(١) رواه البخاري في كتاب المواقيت باب ٣٧. مسلم في كتاب المساجد حديث ٣١٤ـ ٣١٦. الترمذي في كتاب الصلاة باب ١٦، ١٧. النسائي في كتاب المواقيت باب ٥٢ـ ٥٤. الموطأ في كتاب الوقوت حديث ٢٥.

إلا بما يتميز واحده بالوحدة ما ذكره الغزالي أما إذا تحقق عهد صرف إليه جزماً والمفرد المضاف إلى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف في شرح المختصر يعني ما لم يتحقق عهد نحو ﴿فليحذر الذي يخالفون عن أمره﴾ [النور: ٦٣] أي كل أمر لله وخص منه أمر الندب **(والنكرة في سياق النفي للعموم وضعاً)** بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من

---

ويؤيده بل يصرح به ما تقدم في مبحث أن النهي يقتضي الفساد أو الصحة ولا ينافي ذلك كلام الفقهاء في باب الإيمان لأن ذلك لمدرك آخر اقتضى لهم ذلك. قوله: **(نحو الدينار خير من الدرهم)** القرينة هنا معنوية. قوله: **(إلا هاء وهاء)** كلاهما اسم فعل أي خذ وخذ كناية عن التقابض المستلزم للحلول غالباً. قوله: **(أي كل أمر لله)** قال شيخنا الشهاب: يلزم حينئذ محذور وهو أن الوعيد في الآية مترتب على مخالفة كل الأمور دون بعضها انتهى. وأقول: الظاهر أن المراد بقوله «أي كل أمر معنى» أي أيّ أمر لله، وإنما عبر بذلك لأنه أظهر في بيان العموم فلا إشكال. ويمكن أن يقال: ما ذكره بظاهره وهو ظاهر الآية لكن حكم البعض معلوم من دليل آخر ومجرّد السكوت عنه في الآية لا محذور فيه وقد تؤوّل الآية بالسلب الرافع للإيجاب الكلي أي لا يمتثلون كل أمر له بل بعض الأمور فقط فتفيد ترتب الوعيد على البعض فقط. قوله: **(والنكرة في سياق النفي)** أقول: سيأتي في قول المصنف المطلق والمقيد كالعام والخاص ما يصرح بأن النهي كالنفي وسنبينه ثم ويمكن حمل النفي هنا على غير الإثبات فيشمله.

قوله: **(للعموم وضعاً الخ)** أقول: يؤيد الثاني قول النحاة إن «لا» في نحو «لا رجل» لنفي الجنس فإن قضيته أن العموم بطريق اللزوم دون الوضع وهو الموافق لقول السيد السابق اللازم من نفي الجنس إلا أن يريد النحاة نفي الجنس في ضمن نفي كل فرد. ثم رأيته في منع الموانع قال ما نصه: غير أنا نفيدك هنا أن اختياري في مسألة «أن» دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم أو الوضع التفصيل. فالقول: إنه باللزوم في المبنية على الفتح وبالوضع في غيرها والقول باللزوم على الإطلاق قول الحنفية والشيخ الإمام الوالد وبالوضع مطلقاً قول الشافعية مطلقاً انتهى. وفي شرح المنهاج قال ما نصه: اختلفوا في أن النكرة في سياق النفي هل عمت لذاتها أو لنفي المشترك منها، والثاني قول الحنفية وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الأول انتهى. ولا يخفى أن الثاني أي أنه بالوضع هو الموافق لما قدمه المصنف أن دلالة العام كلية وأنه محكوم فيه على كل فرد مطابقة كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله «تفسيراً لقوله وضعاً» بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم أي عند قوله «ومدلوله كلية» وقوله «من أن بيان لما تقدم» وقوله «في العام» أي على العام في التركيب أو بسبب العام أي الحكم المتعلق به أو في تركيب العام أي التركيب الذي فيه العام عليه. وقوله «مطابقة» قال شيخنا الشهاب: مفعول مطلق نوعي معمول لمحذوف أي دال التركيب على أن الحكم فيه على كل فرد دلالة مطابقة انتهى. ويحتمل أنه حال من كل فرد أي حال كونه مطابقة أي ذا مطابقة لأن الدلالة عليه مطابقة إلا أن مجيء المصدر حالاً وإن كثر غير مقيس.

أن الحكم في العام على كُلّ فرد مطابقة (وقيل لزوماً وعليه الشيخ الإمام) والد المصنف كالحنفية نظراً إلى أن النفي أولاً للماهية ويلزمه نفي كل فرد فيؤثر التخصيص بالنية على الأول دون الثاني.

---

قوله: (فيؤثر التخصيص بالنية على الأول دون الثاني) فيه أمران: الأوّل أنه قد بسط المحشيان اعتراضه بأن قضية هذا التفريع أن من محل الخلاف بيننا وبينهم أي الحنفية ما لو قال «والله لا آكل طعاماً» ونوى طعاماً مخصوصاً وليس كذلك، بل المنقول وعبارة الكمال وهو غير معروف إنما المعروف وهو المذكور في الأحكام والمحصول وغيرهما تفريع ذلك أي قبول التخصيص بالنية على الأول دون الثاني على ما إذا لم يقيد الفعل المتعدي الواقع بعد نفي أو شرط بمفعول. وأما ذكر هذا التفريع هنا فقد تبع فيه الشارح شيخه البرماوي في شرح الفيته وهو لا يتمشى على ما في كتب الحنفية، فعندهم لو قال «والله لا أكلت أو لا شربت أو لا لبست» أو قال «إن أكلت أو إن شربت أو إن لبست» ونوى معيناً لا يصدق لا ديانة ولا قضاء ولو زاد ثوباً وطعاماً وشراباً دين فما في كتبهم منافٍ لتفريع الشارح وشيخه، زاد شيخ الإسلام فعلم أن قولنا «لا آكل طعاماً» عام وضعاً بالاتفاق بيننا وبينهم وسيشير الشارح إلى ذلك انتهى. وأقول: لا يخفى أن مجرّد كون هذا التفريع لم يذكره في الأحكام والمحصول وغيرهما إلا فيما إذا لم يقيد الفعل للتعدي المنفي بمفعول لا يرد ما قاله الشارح، بل غاية الأمر سكوت تلك الكتب عن هذا التفريع هنا وذلك لا ينافي وجوده في الواقع هنا، من حفظ حجة على من لم يحفظ، ومن ذكر حجة على من سكت. ولا يتوهم عاقل أن عاقلاً خصوصاً مثل الشارح وشيخه ينسب إلى الأئمة ما لم يره عنهم. وأما دعوى منافاة ما ذكره لما في كتبهم فإنما يلزم الاعتراض به إن صح اتفاق جميع كتبهم الفروعية والأصولية على ما ذكراه عنها ودون إثبات ذلك خرط القتاد، وإلا فيجوز أن يكون الشارح عثر على ما قاله في بعض كتبهم الفروعية والأصولية أو في كتب غيرهم كذلك منقولاً عنهم وذلك كافٍ في صحة ذكره على أن كثيراً ما يخالف بعض الأحكام الفروعية ما تقرّر في الأصول كما هو معلوم. ثم رأيت السيد السمهودي نقل كلام الكمال ثم قال: وقد يجاب بأن القاعدة الأصولية تقتضي ذلك وإن خالفوها في فروعهم ومثله كثير انتهى. وأما قول شيخ الإسلام «فعلم أن قولنا لا آكل طعاماً عام وضعاً بالاتفاق بيننا وبينهم» فإن أراد أنه علم أن جيعهم متفقون معنا على ذلك فهو ممنوع، بل لا سبيل إلى العام بذلك فضلاً عن علمه مما هنا، ويعارضه أن ما ذكره الشارح من التفريع هو مقتضى ما نقل عنهم أن عموم النكرة المذكورة لزومي لا وضعي فإن النكرة في قولك «لا آكل طعاماً» من أفراد ذلك وقد فرعوا في نحو «لا أكلت» الآتي على اللزوم عدم تأثير التخصيص بالنية. وإن أراد أن بعضهم اتفق معناه على ذلك فلا يفيد ولا يردّ ما قاله الشارح. وأما قوله «وسيشير الشارح إلى ذلك» فكأنه يريد قوله الآتي في شرح «لا أكلت» «وإن أكلت» تعليلاً لما نقله عن أبي حنيفة ما نصه: لأن النفي

(نصاً ان بنيت على الفتح) نحو «لا رجل في الدار» (وظاهرا إن لم تبن) نحو «ما في

---

والمنع لحقيقة الأكل وإن لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات حتى يحنث بواحد منها اتفاقاً انتهى. فإن كان أراد ذلك فلا نسلم أن في هذا إشارة إلى ما ادعاه إذ هذا لا يفيد أنه لو صرح بالمأكول كان العموم وضعياً وصح التخصيص بالنية، والاتفاق على الحنث بواحد لا يقتضي صحة التخصيص بالنية. والأمر الثاني أن قوله «دون الثاني» قال شيخنا الشهاب: كأنّ وجهه أن النفي على الثاني يتوجه للماهية وهي مفردة فلا يتوجه قصد تخصيصها انتهى.

وأقول: في كل من التوجه والموجه نظر، وما المانع من صحة قصد نفي الماهية باعتبار وجودها في بعض أفرادها فقط وهذا تخصيص باعتبار تضمنه قصر العموم اللازم على بعض الأفراد. وإذا ساغ التخصيص باللفظ كلا أكلت طعاماً من جنس كذا وكلا رجل في الدار من قبيلة كذا فلتسغ نيته إذ حيث غفل باعتبار اللفظ لم يبق مانع من نيته ❊ والثالث أن كلام المحشيين صريح في أن المراد بتأثير التخصيص بالنية القبول باطناً لا ظاهراً، ولعل محل ذلك في الطلاق ونحوه دون الحلف بالله تعالى فيما لا يتعلق بالآدمي وإلا فيقبل ظاهراً أيضاً فليتأمل.

قوله: (نصاً ان بنيت على الفتح) أقول فيه أمران: الأول أنه شامل للمفردة والمجموعة جمع تكسير وهو مخالف في المجموعة لكلام السيد السابق إلا أن يكون كلامه في المفردة أو يريد في المجموعة أنها نص في عموم الجموع، ويخرج للمثناة والمجموعة جمع سلامة للمذكر نحو «لا مسلمين» «ولا رجلين» إذ بناؤهما على الياء لا على الفتح، لكن الظاهر أنه لا فرق وكأن مراده على الفتح أو نائبه، وأما المجموعة جمع سلامة للمؤنث نحو «لا مسلمات» فقد يشملها كلامه لأنها تبنى على الفتح وإن جاز بناؤها على الكسر أيضاً ❊ والثاني أن السيد في حواشي المطول لما قرر أن المفردة نص في عموم الآحاد والمجموعة نص في عموم الجموع شرحاً لكلام المطول المبين لكلام التلخيص كما تقدم قال: فإن قلت لا خفاء في صحة قولنا «لا رجل في الدار إلا زيد» «ولا رجال فيها إلا الزيدون» فلا يكون شيء منهما نصاً في استغراق مدلوله قلت: الاستثناء لا يوجب تخصيصاً ولا يقدح في كون اللفظ نصاً لجريانه في أسماء العدد مع كونها نصوصاً في معانيها وقد حقق ذلك في موضعه انتهى. وقوله «لا يوجب تخصيصاً» كأنّ مراده تخصيصاً في الدلالة وإلا فهو يوجب التخصيص في الحكم كما سيأتي فليتأمل قوله: (وظاهراً ان لم تبن) أقول فيه أمران: الأول أنه ان أراد إن لم تبن مطلقاً كان مفهومه ومفهوم ما قبله متباينين في المبنية على غير الفتح، وإن أراد إن لم تبن على الفتح كان دالاً على الظهور في المبنية على غيره وفيه نظر ظاهر ❊ والثاني أن ما أطلقه من الظهور يخالفه كلام التسهيل في باب «لا» فإنه مصرح بأن النكرة بعد «لا» العاملة عمل «أن» نص مطلقاً ولهذا قال الدماميني في شرحه ما نصه: ويظهر من كلام بعضهم أن التنصيص على العموم مخصوص بما إذا كان اسمها مبنياً وكلام المصنف ـ أي ابن مالك في التسهيل ـ صريح في خلافه كما علمت انتهى. وكلام الاسنوي في

الدار رجل» فيحتمل نفي الواحد فقط ولو زيد فيها من كانت نصاً أيضاً كما تقدم في الحروف أن «من» تأتي لتنصيص العموم.

قال إمام الحرمين: والنكرة في سياق الشرط للعموم نحو «من يأتني بمال أجازه» فلا يختص بمال. قال المصنف: مراده العموم البدلي لا الشمولي أي بقرينة المثال أقول: وقد تكون للشمول نحو ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره﴾ [التوبة: ٦] أي كل

---

شرح المنهاج فإنه بعد أن ذكر أن النكرة في سياق النفي تعم قال ما نصه: سواء باشرها النفي نحو «ما أحد قائم» أو باشر عاملها نحو «ما قام أحد»، وسواء كان النافي ما أو «لم» أو «لن» أو «ليس» أو غيرها ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخلاً عليها من نحو «ما جاءني من رجل» أو واقعة بعد «لا» العاملة عمل «أنّ» وهي «لا» التي لنفي الجنس، فواضح كونها للعموم وما عدا ذلك نحو «لا رجل قائماً» و «ما في الدار رجل» ففيه مذهبان للنحاة، الصحيح أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه لكنها ظاهرة في العموم لا نص. قال إمام الحرمين: ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول «ما فيها رجل بل رجلان» كما يعدل عن الظاهر في نحو «جاء الرجال إلا زيداً» انتهى. فتأمل قوله «لكنها ظاهرة في العموم» المتعلق بقوله «وما عدا ذلك» تجده مصرحاً بأن جميع ما تقدم نص في العموم ومنه الواقعة بعد «لا» العاملة عمل «أن» من غير تقييد ببنائها على الفتح. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله «إن لم تبن» ما نصه: يرد عليه «لا صاحب علم ممقوت» فإنها لم تبن إذ هو منصوب ومع ذلك فهي لتنصيص العموم. وانظر ما وجه التنصيص في هذا والمبني دون المثال الذي ذكره الشارح انتهى.

قوله: (قال المصنف مراده العموم البدلي لا الشمولي أي بقرينة المثال أقول وقد تكون للشمول الخ) قال شيخنا العلامة: مبنى كلام المصنف والشارح على أن النكرة العامة ما يصلح أن يحل محلها كل مع صحة المعنى، وحينئذ فالنكرة في مثال الإمام غير عامة إذ ليس معناه من يأتني بكل مال، وفي الآية التي مثل بها الشارح عامة لصحة حلول كل محلها كما صرح به هو ولا يخفى عليك أن المراد من الآية إن استجارك واحد من المشركين لا كل واحد منهم، فالصواب ان النكرة العامة هي ما يتعلق الحكم بكل فرد من أفرادها سواء حل كل فرد محلها أو لا، فهي في المثال والآية للعموم الشمولي والمعنى كل مال يأتيني به أحد أجازه، وكل أحد استجارك من المشركين فأجره وهذا ظاهر لا خفاء به والله تعالى أعلم بالصواب انتهى. وأقول: مبنى هذا الاعتراض ما فهمه الشيخ من أن الشارح أراد بقوله «أي كل واحد منهم» بيان صلاحية حلول كل محل النكرة مع صحة المعنى بناء على اشتراط تلك الصلاحية في عمومها وليس كذلك، وانما أراد به بيان الشمول وتناول اللفظ لجميع الأفراد دفعة لا على البدل فإن ذلك معتبر في العام كما علم من تعريفه، سواء صلح حلول كل محل النكرة أو لا. وفرق بين

واحد منهم. (وقد يعمم اللفظ عرفاً كالفحوى) أي مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي على قول تقدم نحو ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿إن الذين يأكلون أموال

---

المعنيين فإن مدار الأول على صحة التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد، ومدار الثاني على تناول اللفظ وثبوت الحكم لجميع الأفراد دفعة لا على البدل، وإن لم يصلح التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد كما في هذه الآية فإن طلب الإجارة منه عليه أفضل الصلاة والسلام ثابت لاستجارة جميع الأفراد، فمهما وجدت الاستجارة من الجميع أو البعض طلبت الإجازة منه، ولو عبر فيها بكل أحد لأفهم الشرط عدم طلب الإجارة عند وجود الاستجارة من البعض وكثيراً ما يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر وعدم التمييز بينهما. ومما يدل على إرادته ذلك قوله السابق في نظير ما هنا أي «كل أمر للّه وخص منه أمر الندب» فإن قوله «وخص منه أمر الندب» صريح في أنه أراد بقوله أي «كل أمر للّه» ما قلناه في مراده دون ما فهمه الشيخ عنه وإلا لم يحتج لقوله «وخص منه أمر الندب» لأنه لو أراد أن الوعيد المذكور مترتب على مخالفة جميع الأوامر دون بعضها فلا حاجة لذلك التخصيص لأن من ترك جميع الأوامر التي منها أوامر الندب استحق قطعاً ذلك الوعيد فتأمل ذلك فإنه في غاية الصحة والظهور. لا يقال لو عبر بقوله أي واحد منهم أو بقوله أي أيّ واحد منهم لأفاد هذا المعنى الذي قررته مع السلامة من الإيهام لأنا نقول: هذا غير صحيح قطعاً. أما الأوّل فظاهر، وأما الثاني فلأن قولنا «أيّ واحد» يحتمل معنيين: أحدهما أن يكون متناً ولا لكل فرد على البدل بأن يكون الحكم متعلقاً بفرد واحد مثلاً فقط إلا أنه لا يتعين له فرد دون آخر، بل ما من فرد فرض إلا وهو صالح لتعلق الحكم به. والثاني أن يكون متناولاً لكل فرد دفعة بأن يكون الحكم متعلقاً بكل فرد فرد بحيث يتناول جميع الأفراد دفعة ولا يتوقف ثبوته لواحد منها على اعتبار غيره، ولا يكون ثبوته لواحد منها مشروط بانتفاء ثبوته لغيره. ولا يخفى أن العموم إنما يتحقق في هذا المعنى الثاني دون الأوّل، فلهذا عدل عن هذه العبارة المحتملة إلى ما عبر به. وأما الإيهام المذكور فهو مدفوع بقرينة كلامه السابق كما تبين، وأما نفي المصنف وأقره الشارح العموم عن مثال الإمام فالحق أنه محل نظر تام. فإن قيل معنى العام هل يتضح في نحو «أي رجل جاءني أكرمته» «ومتى جئتني أكرمتك» قلت: نعم لأنه علق الإكرام في الأوّل بكل رجل لا بواحد ما من الرجال، وفي الثاني بالمجيء المتعلق بكل وقت لا بوقت ما من الأوقات. وبما تقرر علم الجواب عن تنظير شيخنا الشهاب في قول الشارح في الآية أي كل واحد منهم بقوله فيه نظر، بل هو كالمثال الأوّل وإلا لاقتضى أنه غير مأمور بإجارة واحد مفرد استجاره انتهى فليتأمل قوله: (عرفاً) قال شيخنا الشهاب: نصب على نزع الخافض أو الظرفية المجازية ومثله المعطوف عليه انتهى.

قوله: (كالفحوى) فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: أي كاللفظ الدال على الفحوى ليناسب قوله «وقد يعمم اللفظ» ويقدر مثله في قوله «وكمفهوم المخالفة لذلك» انتهى. وأقول:

..........................................................................................

ظاهر الاقتصار على ذلك أنه لا يقدر في قوله كترتيب الحكم على الوصف وفيه نظر، لأنه مثال لقوله «أو عقلاً» المعطوف على قوله «عرفاً» المتعلق بقوله «وقد يعمم اللفظ» فيكون التقدير وقد يعمم اللفظ عقلاً كترتيب فلا بد أن يقدر مثله في قوله كترتيب أيضاً ليصح أن يكون مثالاً للفظ المعمم عقلاً. فإن قلت: هذا التقدير في هذه المواضع صحيح في نفسه لكن يمنعه قول المصنف والشارح الآتي «والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً لا عموم له لفظي» إلى أن قال الشارح «بناء على أن العموم من عوارض الألفاظ الخ» فإنه دال على أن الكلام هنا أي في قول المصنف «كالفحوى» وقوله «كمفهوم المخالفة في نفس المفهوم لأنه الذي يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكر لا في اللفظ الدال عليه لأن اللفظ يصح أن يسمى عاماً، سواء قلنا إن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني أو من عوارض الألفاظ فلا يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكر فتعين أن الكلام في نفس المفهوم، وحينئذ فكيف يصح وقوعه تمثيلاً لقوله «وقد يعمم اللفظ» قلت: هذا مبني على أن قول المصنف والشارح والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً متعلق بقوله «وقد يعمم اللفظ عرفاً كالفحوى الخ» وهو ممنوع بل هو استئناف مسألة تتعلق بنفس المفهوم. فإن قلت: إذا كان استئنافاً وليس متعلقاً بما قبله فما موقعه هنا قلت: موقعه أنه لما ذكر فيما قبله أن اللفظ الدال على المفهوم حصل له التعميم عرفاً على قول ناسب أن يبين حكم نفس المفهوم في العموم. نعم يمنعه أي التقدير المذكور بالنسبة لقوله «أو عقلاً كترتيب الحكم الخ» قول المصنف الآتي «ولا المعلق بعلة لفظاً» لكن قياساً بناء على أنه بمعنى ما هنا كما قال شيخ الإسلام. ثم إن المراد منهما واحد وإنما أعاد ذلك لبيان الخلاف في أن عمومه وضعي أو قياسي انتهى. وذلك لتصريح المصنف هناك بنفي العموم لفظاً وحينئذ فلعل اقتصاره في التقدير هنا نظراً إلى ذلك، وعلى هذا يشكل عطف المصنف قوله «عقلاً» على قوله «عرفاً» مع تعلقه بقوله «وقد يعمم اللفظ» لكن ظاهر صنيع المصنف والشارح المغايرة بين المحلين فيحتمل أن وجه المغايرة بينهما ما يشعر به تصوير الشارح من أن ما هنا فيما إذا ذكر لفظ صالح وضعاً لكل فرد لكنه لم يرد به كل فرد، فهل يعم كل فرد نظراً لوجود الوصف الذي رتب الحكم عليه في كل فرد وما سيأتي فيما إذا ذكر لفظ لا يصلح وضعاً لكل فرد لكنه علل حكمه بما يوجد في غير معناه الوضعي كلفظ الخمر في «حرمت الخمر لإسكارها» فهل يعم غير معناه الوضعي لذلك؟ وعلى هذا يتضح تقييد الشارح تمثيله هنا بقوله «إذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد». أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأنه إذا أريد بالعلماء بعض معين خرج ذلك عن صورة هذه المسألة إذ لا يشمل سائر الأفراد وضعاً والمناسب حينئذ دخوله فيما سيأتي فليتأمل * والثاني أنه لا يخفى من تقرير الشارح أن معنى تعميم اللفظ الدال على الفحوى أن اللفظ الذي كان دالاً على الفحوى بطريق المفهومية صار موضوعاً لجميع الأفراد الشاملة لما كان قبل نقل العرف منطوقاً ولما كان مفهوماً منه.

اليتامى﴾ [النساء: ١٠] الآية قيل: نقلهما العرف إلى تحريم جميع الإيذاآت والإتلافات وإطلاق الفحوى على مفهوم الموافقة بقسميه خلاف ما تقدم أنه للأولى منه صحيح أيضاً كما مشى عليه البيضاوي.

(وحرمت عليكم أمهاتكم) نقله العرف من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء من الوطء ومقدماته وسيأتي قول إنه مجمل (أو عقلاً كترتيب الحكم على الوصف) فإنه يفيد علية الوصف للحكم كما سيأتي في القياس فيفيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول مثاله «أكرم العالم» إذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد.

---

قوله: (نقله العرف من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات) اعترضه الكمال بما حاصله أنه يأتي في بحث المجمل ما يؤخذ منه أن هذا من باب الإضمار الذي دليل مضمره العرف، وأنه تقدم أن الإضمار أرجح. وأجاب شيخ الإسلام بأن ما تقدم فيما إذا لم يكن النقل مبيناً للمضمر وهذا بخلافه قال: على أن كلامنا ليس في الخلاف في ترجيح النقل على الإضمار أو عكسه، بل في الخلاف في استفادة العموم من أيهما. وغايته أن الخلاف في هذا مبني على الخلاف في ذاك، ولا يلزم من البناء على شيء الاتحاد في الترجيح انتهى. ويجاب أيضاً بأن تقديم الإضمار على النقل هو فيما إذا جهل الحال واحتمل الحال الإضمار والنقل، أما إذا قام دليل على النقل فلا نزاع في الحمل عليه، ولعل الشارح كغيره ممن جزم بالنقل، هنا كالقرافي قام عندهم دليله بل هو الظاهر من جزمهم به وعدم ترددهم فيه، ولا ينافي ذلك ما يأتي في بحث المجمل لأن المقصود به التمثيل وهو مما يتساهل فيه ويكتفي فيه بالاحتمال قوله: (على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول) قال شيخنا الشهاب: أي لا على معنى العموم السابق في تعريفه انتهى. وأقول: قد يرد عليه أنه إذا لم يكن بالمعنى السابق في التعريف مع أن ظاهر الكلام أنه من العموم في الاصطلاح كان التعريف السابق غير جامع ويتجه أن يجعل من المعنى السابق في التعريف ولا ينافيه قول الشارح «بمعنى الخ» لأنه بيان لمعنى العقل الذي هو سبب في تعميم اللفظ كما هو مقتضى عبارة المصنف حتى يصير لفظ العلماء في مثال الشارح دالاً على كل فرد فرد بواسطة المعنى فليتأمل قوله: (إذا لم تجعل اللام فيه للعموم) أي بأن جعلت للجنس احترازاً عما إذا جعلت للعموم لأن العموم حينئذ بالوضع لا بالعقل قوله (ولا عهد) أقول فيه بحث لأن العموم بهذا المعنى لا ينافيه العهد بل يتحقق وإن وجد عهد لأن الحكم المعلل عام بعموم علته. ويمكن أن يجاب بأنه إنما قيد بذلك إشارة إلى تغاير ما هنا مع قوله الآتي ولا المعلق بعلة لفظاً لكن قياساً لئلا يتكرر مع ما هنا فيكون ما هنا مصوراً بما إذا صلح اللفظ لجميع الأفراد كالعالم في المثال لكنه لم يستعمل في جميع الأفراد بل في الجنس فيتعلق الحكم بالجميع نظراً للعلة، ويكون ما سيأتي مصوراً بما إذا اختص اللفظ ببعض الأفراد كالخمر

(وكمفهوم المخالفة) على قول تقدم أن دلالة اللفظ على أن ما عدا المذكور بخلاف حكمه بالمعنى المعبر عنه هنا بالعقل وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة كما في حديث الصحيحين «مطل الغني ظلم» أي بخلاف مطل غيره (والخلاف في انه) أي المفهوم مطلقاً (لا عموم له لفظي) أي عائد إلى اللفظ والتسمية أي هل يسمى

---

في تمثيله لما سيأتي فيتعلق حكمه بالنبيذ أيضاً نظراً للعلة فليتأمل قوله: (وكمفهوم المخالفة) قال شيخنا الشهاب: أي اللفظ الدال عليه انتهى. أي كما هو قضية كلام المصنف لأن قوله «وكمفهوم المخالفة» معطوف على قوله «كترتيب الحكم الممثل به» لقوله «عقلاً» المتعلق بقوله «يعمم اللفظ». وحاصل المعنى أن اللفظ صار عاماً في أفراد مفهوم المخالفة بواسطة العقل قوله: (على قول تقدم) قال شيخنا الشهاب: أي والصحيح أن دلالته باللفظ لا بالعقل انتهى. وعلى التقديرين ليس منطوقاً له إذ لم يوضع له ولم ينقله العرف إليه، وإنما الخلاف هل دلالة اللفظ على المفهوم بوضع اللفظ أو بحكم العقل. وقوله «على أن ما عدا المذكور» قال شيخنا الشهاب: أي ما عدا معنى المذكور الذي هو المنطوق انتهى. وقوله «بالمعنى المعبر عنه الخ» خبر «أن».

قوله: (وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة) قد يقال إن أراد عن جميع ما عداه منعنا الملازمة لحصول الفائدة قطعاً بنفيه عن بعض ما عداه، أو أراد عن بعض ما عداه لم يثبت المطلوب وهو عموم المفهوم قوله: (والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً) أي سواء مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الخ. قال شيخنا الشهاب: هو كلام مستأنف وليس راجعاً لقوله «وقد يعمم اللفظ الخ» وقوله «وكمفهوم المخالفة» لأن العموم هناك من عوارض اللفظ بدليل قوله «وقد يعمم اللفظ» هذا قد ظهر لي ولكن قول الشارح الآتي «وأما من جهة المعنى الخ» إذا تأملته تجد حاصله أن من يجعل العموم من عوارض الألفاظ فقط لا يقول به في المفهوم وإن نقله العرف وصار به منطوقاً انتهى. وأقول: قول الشارح الآتي المذكور مفهوم قوله «لفظي» من قوله «والخلاف في أنه لا عموم له لفظي» المفروض في نفس المفهوم فيكون هو أيضاً مفروضاً في نفس المفهوم وإن صار بواسطة العرف منطوقاً أي مدلولاً للفظ في محل النطق بخلاف ما تقدم في قول المصنف «وقد يعمم اللفظ الخ» فإنه مفروض في نفس اللفظ الدال على المفهوم فلا مخالفة. فإن قلت: هذا الخلاف معلوم من قوله السابق «والصحيح أنه من عوارض الألفاظ الخ» فلم ذكره هنا قلت: للتنبيه على لفظية الخلاف ولأنه لما ذكر أن لفظه وصف بالعموم بواسطة العرف أو العقل ناسب أن ينبه على حكم نفسه لئلا يغفل عنه وقد ينسى ما سبق أو لا يتنبه منه لذلك قوله: (وأما من جهة المعنى الخ) فيه أمران: الأوّل أن هذا بيان لمفهوم قوله «لفظي» لأن المفهوم من كونه لفظياً الاتفاق في المعنى * والثاني أنه قد يتوهم منافاة هذا الاتفاق في المعنى لما سبق من تصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني لأنه صريح في عدم عروضه للمعاني فينافيه الاتفاق هنا في المعنى، وهذا توهم فاسد لأن الذي سبق تصحيحه أن

عاماً أو لا بناء على أن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني أو الألفاظ فقط، وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا المذكور بما تقدم من عرف.

وإن صار به منطوقاً أو عقل (و) الخلاف في (أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم) في مبحث المفهوم نبه بهذا على أن المثالين على قول، ولو قال بدل هذا فيهما على قول كما قلت كان أخصر وأوضح (ومعيار العموم الاستثناء) فكل ما صح الاستثناء منه مما

---

المعنى لا يوصف بالعموم بمعنى أنه لا يطلق عليه لفظ العموم حقيقة، والمذكور هنا هو أن المفهوم شامل لجميع الصور بمعنى أن الحكم المفهوم متعلق بكل ما عدا المذكور وشتان ما بين هذين فليتأمل قوله: (بما تقدم) قال شيخنا الشهاب: متعلق بـ«شامل» والباء سببية. وفي نسخ مما تقدم ولم ندر معناه ثم اقتصاره على العرف والعقل كأنه لتقدم ذكرهما آنفاً وإلا فمن البين أن المفهوم شامل لجميع صور ما عدا المذكور على غير قول العرف والعقل من المجاز واللغة والشرع انتهى. وأقول: قوله «لم ندر معناه» جوابه أنه بمعنى بما تقدم بناء على أن من للتعليل قوله: (وإن صار) أي المفهوم به أي بسبب العرف منطوقاً أي مدلولاً للفظ في محل النطق يعني أن تلك الصيرورة لا تمنع كون الكلام في المفهوم بحسب الأصل.

قوله: (أو عقل) لم يقل وإن صار به منطوقاً كالذي قبله لأنه لم يقل أحد بنقل اللفظ إلى مفهوم المخالفة ودلالته عليه في محل النطق والذي تقدم في قوله «وكمفهوم المخالفة» إنما حاصله أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت لا في محل النطق قطعاً لكن هل هو بطريق الوضع أو بطريق العقل بخلاف دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة فإنها في محل النطق على ذلك القول. قوله: (والخلاف في أن الفحوى) أي نفسها لا عمومها إذ لم يتقدم في مبحث المفهوم. قوله: (كان أخصر وأوضح) أما الأول فلسقوط جملة «وفي أن الفحوى الخ»، وأما الثاني فلإيهام ما عبر به اعتماد ما ذكره بخلاف قولنا على قول فإن المتبادر منه مرجوحيته. قوله: (ومعيار العموم) أي دليل تحققه الاستثناء أي صحة الاستثناء من معناه كما أشار إليه الشارح بقوله «فكل ناصح الاستثناء منه». قوله: (فكل ما) أي بضم «كل» أي فكل لفظ صح الاستثناء منه أي من معناه مما لا حصر فيه فهو عام. أقول: لعله مبني على أن شرط صحة الاستثناء وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لا جواز تناوله على ما يشعر به قوله الآتي. «ويصح جاء رجال إلا زيد بالرفع الخ» وإلا ورد «جاء رجال إلا زيداً» ولعل الشارح أشار إلى ذلك بقوله «للزوم تناوله الخ» قال في التلويح: فإن قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فإثبات العموم بها دور قلنا: ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالاً بالاستعمال والإجماع انتهى. قوله: (مما لا حصر فيه) زاده جواباً عن الإيراد على قول المصنف كغيره ومعيار العموم الاستثناء، وزاد في التلويح جوابين آخرين حيث قال: فإن قيل المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد نحو «عندي عشرة إلا واحداً» أو اسم علم نحو «كسوت زيداً إلا رأسه» أو

لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى، وقد صح الاستثناء من الجمع المعرف وغيره مما تقدم من الصيغ نحو «جاء الرجال إلا زيداً» ومن نفى العموم فيها يجعل الاستثناء منها قرينة على العموم. ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر إلا أن يتخصص فيعم فيما تخصص

غير ذلك نحو «صمت هذا الشهر إلا يوم كذا أو أكرمت هؤلاء الرجال إلا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم. أجيب بوجوه: الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع. الثاني وذكر ما أجاب به الشارح. الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة. انتهى باختصار.

قوله: (للزوم تناوله للمستثنى) أقول: في إثباته المدعى نظر إذ لزوم التناول متحقق فيما لا عموم فيه أيضاً كأسماء العدد ثم رأيت شيخنا الشهاب أورد ذلك بقوله «لك أن تمنع استلزام هذا الدليل عموم المستثنى منه» انتهى. وقد يجاب بأن المراد بصحة الاستثناء صحة استثناء أيّ فرد مما يصلح اللفظ له بمعنى أنه ما من فرد يصلح اللفظ له إلا ويصح استثناؤه، وحينئذ يستلزم الدليل المطلوب لأن لزوم التناول لكل فرد يصلح اللفظ له يستلزم العموم قطعاً وفيه نظر، لأنه يصح استثناء أي فرد يصلح اسم العدد ونحوه له بالمعنى المذكور مع انتفاء العموم عن ذلك قطعاً. ويمكن أن يجاب بأن المراد كما علم من زيادة قوله «من غير حصر» للزوم التناول على الوجه المذكور من غير حصر وذلك خاصة العموم. قوله: (ومن نفى العموم فيها) قال الكمال: أي من نفى كونها للعموم حقيقة وذلك يتناول القائل بأنها للخصوص حقيقة وأن استعمالها للعموم مجاز والقائل بأنها مشتركة والقائل بالوقف انتهى. وأقول: في شمول نفي العموم فيها للقول بالاشتراك والقول بالوقف نظر ظاهر، إذ لا نفي على هذين، والظاهر أنه خاص بالقول الأول. وأما من قال بالاشتراك فيجعل الاستثناء قرينة إرادة أحد المعنيين وهو العموم، ومن قال بالوقف يقول الاستثناء يدل على إرادة العموم مع احتمال أنه حقيقة وأنه مجاز فليتأمل. قوله: (إلا أن يتخصص فيعم فيما تخصص به) فإن قلت: هل يصدق عليه حينئذ العموم بالمعنى المراد في العام المعرّف فيما سبق قلت: نعم لأنه استغرق الصالح له من غير حصر لأنه لا يصلح إلا لمن صدق عليه الوصف وقد استغرق جميع أفراد من صدق عليه، وقد ذكر في التلويح كالتوضيح أن من ألفاظ العموم عندهم النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كـ«لا أجالس إلا رجلاً عالماً» فإن العلم مما لا يخص واحداً من الرجال بخلاف «لا أجالس إلا رجلاً يدخل داره وحده قبل كل أحد» فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد وذلك لوجهين: أحدهما الاستعمال في قوله تعالى ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾ [البقرة: ٢٢١] وقوله ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها

به نحو «قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم». كما نقله المصنف عن النحاة ويصح

---

أذى﴾ [البقرة: ٢٦٣] للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف. الثاني أن تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر، مشعر بأن مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك فيعم الحكم بعموم علته. انتهى باختصار. ومثال الشارح لا يظهر في الوجه الثاني ولا يضر ذلك لاستقلال كل من الوجهين في التوجيه نعم فيه ما سيأتي بيانه.

قوله: (**نحو قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم**) قال الكمال: هذا المثال وإن تمشى فيه ما ادعاه من العموم فيما تخصص به فلأمر يخص المثال من كون الدار حاصرة لهم، ولا يتمشى فيما مثل به ابن مالك من قولك «جاءني رجال صالحون إلا زيداً» انتهى. واعترضه شيخ الإسلام حيث قال: قد يوجه عمومه فيما تخصص به بوجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصرة للجميع، ويردّ بمنع وجوب ذلك وأن الدار حاصرة للجميع لجواز أن لا يكون زيد منهم، ولهذا احتيج إلى ذكر منهم مع أن في عموم ذلك نظراً إذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره وهنا لا يعرف إلا بذكره. وأما ما اختاره ابن مالك من جواز الاستثناء من النكرة في الإثبات بشرط الفائدة نحو «جاءني قوم صالحون إلا زيداً» فهو مخالف لقول الجمهور إذ الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك منتفٍ في المثال. نعم إن زيد عليه منهم كان موافقاً لهم لكن فيه ما مر آنفاً انتهى. وقوله «ويردّ بمنع وجوب ذلك» إن أراد منع وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه واكتفي بجوازه فذلك في غاية الإشكال لأنه يقتضي صحة نحو «جاء رجال إلا زيداً» وعمومه وهو خلاف قول الشارح «ولم يصح الاستثناء من الجمع المذكر الخ». وقوله «وإن الدار حاصرة للجميع» قد يقال: ولو سلم أنها حاصرة للجميع فكونها كذلك لا يقتضي العموم فيما يخصص به لصدق اللفظ بجماعة ممن كانوا في الدار، ولا يتبادر من اللفظ جميع من كانوا في الدار. ويجاب بأن الاستثناء دليل العموم فيما تخصص به وإلا لم يحتج إليه، والظاهر من الاستثناء هو الاحتياج إليه. وقوله «ولهذا احتيج إلى ذكر منهم» يخالفه قول شيخنا الشهاب قوله منهم هو حال من «زيد» يعني لا يستثنى زيد مثلاً في مثل هذا التركيب إلا إذا كان من جملة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكر لفظة منهم في التركيب حين الاخبار انتهى. وقوله «في توجيه نظره إذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره» قد يقال: من لازم ذكره على وجه صحيح صحته ولا شك في صحة هذا التركيب مع ذكر هذا الاستثناء. وقوله «وأما ما اختاره ابن مالك الخ» فيندفع به إيراد الكمال هذا المثال على الشارح فيقال: كلامه مبني على مذهب الجمهور. واعلم أن ما تقدم عن التلويح قد يدل على العموم فيما مثل به ابن مالك أيضاً. قوله: (**كما نقله المصنف عن النحاة**) عبارته في شرح المنهاج قال النحاة: ولا تستثنى المعرفة من النكرة إلا إن عمت نحو «ما قام أحد إلا زيداً» أو تخصصت نحو «قام رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم» انتهى.

«جاء رجال إلا زيد» بالرفع على أن «إلا» صفة بمعنى «غير» كما في ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢] (والأصح أن الجمع المنكر) في الإثبات نحو «جاء عبيد لزيد» (ليس بعام) فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لأنه المحقق وقيل إنه عام لأنه كما يصدق بما ذكر يصدق بجميع الأفراد وبما بينهما فيحمل على جميع الأفراد ويستثنى منه أخذاً بالأحوط ما لم يمنع مانع كما في «رأيت رجالاً» فعلى أقل الجمع قطعاً (و) الأصح (أن أقل مسمى الجمع) كرجال ومسلمين (ثلاثة لا اثنان) وهو القول الآخر وأقوى أدلته ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ [التحريم: ٤] أي عائشة وحفصة رضي الله تعالى عنهما وليس لهما إلا قلبان. وأجيب بأن ذلك ونحوه مجاز لتبادر الزائد على الاثنين دونهما

---

قوله: (نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام) قال شيخ الإسلام: أي في جميع أفراده وإلا فهو عام فيما تخصص به إن قيل «إلا زيداً منهم» لما قدمه من أن الجمع المنكر إذ أخص يعم فيما تخصص به وهو هنا تخصص بقوله «لزيد» فلو تركه كان أولى انتهى. وفيه أمور: الأول أن مقتضاه أنه لا بد في عمومه من أن يقال «إلا زيداً منهم» والظاهر خلافه وأن المعيار صحة الاستثناء لا الاستثناء بالفعل كما أشار إليه الشارح في تقرير عبارة المصنف وهو المفهوم من قوله «ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر إلا أن يتخصص الخ». والثاني أن مما يؤيد العموم في قولك «عبيد لزيد» أن فيه إضافة في المعنى إلى معين وهو «زيد» فهو قريب من قولك «عبيد زيد» بصريح الإضافة، ولا فرق بينهما إلا باعتبار التعين في الثاني دون الأول، ومجرد هذا القدر لا يقتضي فرقاً من جهة العموم بل قد يدعي العموم مع الإضافة للنكرة أو التقييد بها بحسب القيد نحو «جاءني عبيد رجل من أهل البلد» أو «عبيد لرجل من أهل البلد إلا واحداً منهم». والثالث أنه قد يعتذر عن تمثيل الشارح بهذا المثال بأن التمثيل يتسامح فيه أو بأن لزيد ليس صفة بل متعلق بجاء أي «جاء إلى زيد عبيد» لأن اللام تكون لانتهاء الغاية أيضاً. قوله: (والأصح أن أقل مسمى الجمع ثلاثة) قال شيخ الإسلام: ألحق به ـ كما قال البرماوي ـ كل ما دل على جمعية دلالة الجموع كناس وجيل بخلاف نحو قوم ورهط، لأن دلالته على المجموع لا على الجميع انتهى. وأقول: لكن كلام التلويح دال على إلحاق نحو قوم ورهط أيضاً فإنه قال: اختلفوا في منتهى التخصيص إلى أن قال: والمختار عند المصنف إن كان جمعاً مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفريعاً على أنها أقل الجمع انتهى فتأمله. قوله: (لكن ما مثلوا به) أقول: هو على حذف مضاف والمعنى مقتضى ما مثلوا به من حيث التمثيل به، وبهذا يجاب عن قول شيخنا الشهاب في الإخبار به أي بقوله «مخالف عما مثلوا به» نظر و«ما» ليست مصدرية لقوله «به» فكان الأولى أن يقول تمثيلهم انتهى. ويغني عن تقدير المضاف اعتبار الحيثية أي ما مثلوا به من حيث إنهم مثلوا به المقتضى ذلك أن أقله ثلاثة أو اثنان مخالف لإطباق النحاة.

إلى الذهن. والداعي إلى المجاز في الآية الكريمة كراهة الجمع بين تثنيتين في المضاف ومتضمنه وهما كالشيء الواحد بخلاف نحو «جاء عبداكما» و ينبني على الخلاف ما لو أقر أو أوصى بدراهم لزيد. والأصح أنه يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا به من جمع الكثرة مخالف لإطباق النحاة على أن أقله أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف في جمع القلة.

---

قوله: **(مخالف لإطباق النحاة إن أقله)** أي جمع الكثرة أي أقل مسماه أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف أي بين الأصوليين في جمع القلة. أقول اعتمدت طائفة أن الخلاف في الجمعين وفرقت بينهما بوجه آخر منهم الأصفهاني شارح المحصول فإنه قال ما نصه: التنبيه الرابع الجواب عن إشكال عرض لبعضهم يعني القرافي وهو أنه قال لي نحو عشرين سنة أورد هذا السؤال على الفضلاء ولم يحصل لي ولا لهم جواب، وهو أن الخلاف في هذه المسألة وهو أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا متصور. وسببه أنه إن فرض قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذي هو جيم وميم وعين امتنع إثباته في غيرها إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لغيرها وإن كان في مدلول هذه الصيغة، فإن مدلول هذه الصيغة كل ما يسمى جمعاً وصيغ الجمع قسمان جمع قلة وجمع كثرة. واتفق النحاة على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة. قال صاحب المفصل وغيره: وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر، وتصريحهم بالاستعارة يقتضي أن كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر مجازاً، وأن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة، فإن استعمل فيما دون العشرة كان مجازاً. ونقول: موضع الخلاف إن كان جمع الكثرة فلا يستقيم لأن أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة إنما يكون اللفظ فيهما مجازاً، والبحث في هذه المسألة ليس في المجاز فإن إطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه إنما الخلاف في كونه حقيقة، بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه وإرادة الواحد مجازاً فكيف الاثنان وإن كان الخلاف في جمع القلة فلا يتجه لأنهم ذكروا أمثلتهم في جموع الكثرة، فدل على أن مرادهم في تصوير المسألة ليس حصرها في جمع القلة. قال الأصفهاني: والجواب الحق عن ذلك أن كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الإطلاق، سواء كان ذلك جمع قلة أو جمع كثرة. ونقول: جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأما جمع القلة فهو لا يصدق على فوق العشرة، فإن ساعد ذلك منقول الأدباء فلا كلام وإلا فمن خالف فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق، كيف ولا يمكن أن يدعي إجماع الأدباء على خلاف ذلك؟ انتهى. ومنهم المولى التفتازاني في التلويح فإنه أشار في تقرير كلام التنقيح وشرحه إلى تردد في أن أقل جمع الكثرة ثلاثة أو لا. ثم بعد أن بسط الكلام على الخلاف في أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان قال ما نصه: و اعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة، فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها،

وشاع في العرف إطلاق دراهم على ثلاثة.

---

وجمع الكثرة غير مختص لا أنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات انتهى. ولما نقله عنه الدماميني في باب الأحرف الناصبة الاسم الرافعة الخبر من شرحه للتسهيل عقبه بقوله ما نصه: هذا كلامه ويعني بالمقام المشار إليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق، يريد أن العلماء لم يفرقوا في هذا المحل بين «اقتلوا المشركين» و«أكرم العلماء» مثلاً حيث جعلوا كلاً منهما شاملاً للثلاثة وما فوقها إلى غير النهاية، فدل عدم الفرق بحسب الظاهر في هذه الحالة على أن التفريق بينهما حال كونهما منكرين إنما هو في جانب الزيادة كما قال. وحاصله أن الجمعين متفقان باعتبار المبدإ مفترقان باعتبار المنتهى، فمبدأ كل منهما الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة، وبهذا التقرير لا يحتاج إلى أن تقول في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة اهـ. نعم في حواشي التلويح الخسروية ما نصه: وجه عدم التفرقة أن كلامهم في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا بعد في أن لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق، وهذا لا يخالف ما صرّح به الثقات لأن تصريحهم في المنكر فليتأمل اهـ. وليتأمل قول الدماميني لا يحتاج إلى أن نقول الخ.

قوله: (وشاع في العرف الخ) فيه أمور: الأوّل قال شيخنا الشهاب: هو من كلام المصنف جواباً عن سؤال تقديره فلم حمل جمع الكثرة على ثلاثة اهـ. أي لم حمل على ذلك في مسألة الإقرار والوصية كما تدل عليه عبارته في شرح المنهاج حيث قال: ولقائل أن يقول اتفقت الفقهاء على أنّ من أقرّ بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة وأقله باتفاق النحاة أحد عشر، فما الجمع بين الكلامين اللهم إلا أن يدعي الفقيه أن العرف شاع في إطلاق دراهم على ثلاثة واشتهر فصار حقيقة عرفية وهي مقدمة على اللغوية، ولا يكفيه أن يقول إطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازاً والأصل براءة الذمة عما زاد فقبلنا تفسيره بثلاثة لذلك لأنا نقول: لا يقبل من اللافظ بحقائق الألفاظ في الأقارير التفسير بالمجاز، ألا ترى أن من أقر بأفلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد وإن صح إطلاق الجمع على الواحد مجازاً اهـ. وقضيته أن إطلاق دراهم على الثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع، بل محل كون جمع الكثرة مجازاً في العشرة وما دونها فيما ورد له جمع قلة وإلا كان مشتركاً بينهما كما صرح به الرضي بقوله: واعلم أنه إذا لم يأت للاسم إلا بناء جمع القلة كارجل في الرجل أو إلا جمع الكثرة كرجال في الرجل، وكذا كل جمع تكسير للرباعي الأصلي حروفه ولما لا يجمع إلا جمعة كأجادل ومصانع فهو مشترك بين القلة والكثرة، وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر اهـ. ويوافقه قول ابن مالك في ألفيته:

وبعض ذي بكثرة وضعاً يفي ... كأرجل والعكس جاء كالصفي

كما قال الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المنكر في جمع الكثرة (و) الأصح (انه) أي الجمع (يصدق على الواحد مجازاً) لاستعماله فيه نحو قول الرجل لامرأته وقد برزت لرجل «أتتبرّجين للرجال» لاستواء الواحد والجمع في كراهة التبرج له. وقيل لا

---

إذ قوله «وضعاً» صريح في الاشتراك فيكون استعماله في كل منهما حقيقياً. ولا شك أنه لم يرد لدراهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاثة حقيقياً فلا حاجة إلى الاعتذار بشيوع العرف لأن الحاصل حينئذ أنه محتمل للقلة والكثرة حقيقة والأصل براءة الذمة مما زاد، وبهذا يظهر ما في كلام الكمال حيث صرح بالتجوّز فيما لم يرد له جمع قلة، وما في التمثيل لقول الشارح ما مثلوا به من جمع الكثرة بنحو «رجال» لما تقرر أنه مشترك بينهما فيجوز أن يكون تمثيلهم به من حيث إنه للقلة. نعم ما سلكه المصنف يحتاج إليه في نحو قولهم فيما لو قال «إن تزوّجت النساء أو اشتريت العبيد فزوجتي طالق» إنه يحنث بثلاثة لورود جمع القلة للعبيد كاعبد. والأمر الثاني قال شيخنا الشهاب: هذا الاعتذار إنما ينفعه أي المصنف في دراهم، وقد عرفت أن الشارح فيما مضى مثل برجال وهو جمع كثرة لأنه جمع تكسير، فإن كان القوم قد مثلوا به أيضاً كما مثل به الشارح احتاج المصنف إلى الجواب عنه اهـ. وكأنّ هذه المؤاخذة من الشيخ مبنية على أن مقصود المصنف الاعتذار عن تمثيل القوم وهو ممنوع، بل مقصوده الاعتذار عن حمل الفقهاء دراهم في الإقرار على ثلاثة كما دل عليه كلامه الذي نقلناه فلا حاجة بالمصنف إلى الجواب عن رجال على أن له أن يدعي شيوعه عرفاً في ثلاثة أيضاً. والثالث أن شيخ الإسلام أجرى الخلاف في كل جمع كثرة شاع في القلة حيث قال بعد كلام قرره وحمل فيه الدراهم في كلام المصنف على التمثيل ما نصه: فيكون الخلاف في جمعي القلة والكثرة في الأوّل وضعاً وفي الثاني شيوعاً اهـ. وفيه نظر.

قوله: (كما قال) متعلق بقال المصنف أي قولاً مماثلاً لقول الصفي الهندي «الخلاف في عموم الجمع المنكر» أي المذكور بقول المصنف. والأصح أنّ الجمع المنكر ليس بعام في أن كلاً منهما تقييد لمحل الخلاف وإن كان المقيد به متعاكساً. «والخلاف» مبتدأ و«في عموم» متعلق به «وفي جمع الكثرة» خبره واقتصار الشارح على ما قاله الصفي دليل اختياره دون ما صرح به القاضي عن الجبائي من القائلين بمقابل الأصح أنه قائل بذلك في الجمعين لكن إن كان مستند القاضي تصريح من الجبائي بذلك لم تسع مخالفة الصفي فيه. قوله: (لاستعماله فيه) ظاهره لاستعمال لفظ الجمع في الواحد الذي تبرجت له ولا مانع منه. وقال الكمال: أي في الواحد والمراد استعماله فيما يصدق بالواحد لأنه استعمال فيه واللام للجنس، فقائله منكر لتبرجها لهذا الجنس الصادق بالفرد منه فقد استعمل الجمع فيما يصدق بالواحد وذلك مجاز. هذا هو الأقرب عندي في تقرير هذا المثال ويمكن تنزيل كلام الشارح عليه اهـ. قوله: (لاستواء الواحد والجمع الخ) هذا إشارة إلى قرينة هذا المجاز وسكت عن بيان علاقته، ويمكن أن تكون الكلية والجزئية

يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع في هذا المثال على بابه لأن من برزت لرجل تبرز لغيره عادة (و) الأصح (تعميم العام بمعنى المدح والذم) بأن سيق لأحدهما (إذا لم يعارضه عام

---

لأن الواحد من الجمع جزء منه. فإن قلت: ذكر المولى التفتازاني في حواشيه في مبحث استعمال المشترك في معنييه مجازاً اعتراضاً على أن مصحح ذلك علاقة الكلية والجزئية ما نصه: وأما ثانياً فلما سبق من أنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل، بل إذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما إذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضاً أي لا بحسب الحقيقة وإلا فكل جزء ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة للإنسان بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك أي كاليد اهـ. فإن اعتبر ذلك في إطلاق الكل على الجزء لم يصح ما ذكرته. قلت: قول التوضيح «فإطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً فإن الإنسان لا يوجد بدون الرقبة والرأس، أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز» اهـ. يشعر بالفرق وعدم اعتبار ما ذكر والكلام بعد محل نظر. قوله: (كراهة التبرج له) قال شيخ الإسلام: في قوله «له» أي للرجل القائل فهو متعلق بالكراهة لا بالتبرج اهـ. زاد شيخنا الشهاب: ويحتمل التعلق بالتبرج وعود الضمير للمذكور من الواحد والجمع اهـ. ويدل على صحة ما قاله ما ذكره ابن هشام أن الضمير قد يفرد على المعنى كما تفرد الإشارة وجعل من ذلك قوله تعالى ﴿لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه لافتدوا به﴾ [الرعد: ١٨] أي بذلك. قوله: (على بابه) قال شيخنا الشهاب: أي للثلاثة أو الاثنين اهـ. وعندي أن الوجه أن يفسر بابه بالجمع الأعم من أقله من الثلاثة أو الاثنين.

قوله: (لأن من برزت الخ) قال شيخنا الشهاب: أي فالموبخ عليه هو اللازم العادي ا هـ. أقول: أو التهيؤ لذلك بأن يسهل عليها ذلك وتطيب به نفسها وإن لم يوجد بالفعل قوله: (والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم الخ) أقول فيه أمور: الأول أنه قد يقال لم عبر بتعميم دون عموم؟ ويمكن أن يجاب بأن اللفظ عام وضعاً فلا وجه لاختلافهم في عمومه وإنما الاختلاف في أنه هل يعتد بعمومه ويعمل به أو لا، فأشار إلى ذلك بتعبيره بالتعميم بمعنى الاعتداد بعمومه والعمل به * والثاني أن ذكر المدح والذم إنما هو على وجه التمثيل، والمراد أن سوق العام لغرض آخر كالمدح أو الذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أو لا * والثالث أن الباء في «بمعنى» للملابسة وإضافته إما بيانية والتقدير حال كون العام ملتبساً من حيث سياقه بمعنى هو المدح أو الذم، وإما حقيقة والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم، ولا ينافي في هذا قول الشارح بأن سيق لأحدهما والرابع أن الشارح أشار بقوله «بأن سيق لأحدهما» إلى أن الواو بمعنى «أو» وقرينة ذلك عدم اجتماعهما غالباً وإن أمكن باعتبارين، وإلى أنه ليس المراد بكونه بمعنى المدح والذم أنه مستعمل في مادة ذلك المعنى كما يتوهم من العبارة لاحتمالها له، بل إنه مستعمل في معنى يصلح للمدح أو الذم به لقصد المدح أو الذم * والخامس أن شيخ الإسلام قال: وسكت

آخر) لم يسق لذلك إذ ما سيق له لا ينافي تعميمه فإن عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعاً بينهما، وقيل لا يعم مطلقاً لأنه لم يسق للتعميم **(وثالثها يعم مطلقاً)** كغيره وينظر عند المعارضة إلى المرجح مثاله ولا معارض ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الإنفطار: ١٤] ومع المعارض ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون: ٥] فإنه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين جمعاً وعارضه في ذلك ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ [النساء: ٢٣] فإنه ولم

---

أي الشارح عن بيان مفهوم ما زاده بقوله «لم يسق لذلك» وهو ما إذا عارض العام المذكور عام سيق لذلك فكل منهما عام وظاهر أنهما يتعارضان فيحتاج إلى مرجح ا هـ. وفيه أمران: أحدهما أنه يتحصل منه مع قول الشارح «فإن عارضه العام المذكور الخ» التفصيل في العام المعارض بين ما لم يسق لذلك منه فيقدم عليه فيما عارضه فيه وما سيق له فلا يقدم عليه، بل يحتاج لمرجح لأحدهما على الآخر وكأنّ الفرق أن ما سيق له أضعف مما لم يسق له بدليل الاختلاف في تعميمه، فإذا كان المعارض مما سيق له ساوى الأول في ضعفه فاحتيج لمرجح، وإذا لم يسق له كان أقوى من الأول فقدم عليه فيما عارضه فيه. وثانيهما أنه قد يجاب عن سكوت الشارح عما ذكر بأنه إنما سكت عنه لدخوله في منطوق كلام المصنف فيستفاد منه الاعتداد بعموم الأول كمعارضه فيحتاج للترجيح كما يعلم من باب التعادل والترجيح * والسادس أنه سكت الشارح والمحشيان عن مفهوم قول المصنف عام آخر وهو ما إذا عارضه خاص سيق لذلك أو لا، والقياس أنه يقدم عليه في القسمين * والسابع أن قوله «إذ ما سيق لذلك لا ينافي تعميمه» قال شيخ الإسلام: تعليل لتعميم العام بمعنى المدح والذم ا هـ. ويجوز كونه تعليلاً لتقييد الشارح بقوله «لم يسق لذلك» وعليهما فظاهر أن «ما» واقعة على العام والمشار إليه بذلك معنى المدح والذم، ولا حاجة إلى حمل «ما» والإشارة على معنى المدح والذم وجعل ضمير سيق للعام والمعنى إذ معنى المدح والذم الذي سيق العام له كما يدل عليه ضبط شيخنا الشهاب * والثامن أنه اعترض على المصنف في ذكره هذه المسألة هنا بلزوم التكرار لدخولها في قوله السابق، والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام. قال شيخ الإسلام: وأجيب بأن تلك لا يشترط فيها قرينة من مدح أو غيره تصرف عن العموم بل العموم، ثم باق في غير المقصودة إجماعاً أي وإن قلنا بعدم دخولها في العام من حيث الحكم وهنا يرتفع العموم ويكتفي فيه ببعض ما يصدق به اللفظ عند من يرى أنه لا عموم فيه ا هـ. ولعله أراد بالمجيب الكمال فإنه بسط هذا الجواب. وأقول: يمكن أن يجاب أيضاً بأن ما سبق فيما استقر أنه غير مقصود وما هنا في أن قصد نحو المدح أو الذم هل يقتضي كون العموم غير مقصود أو لا؟ وهذا لا يستفاد مما سبق. ومما يدل على تباين المحلين اختلاف الخلاف فيهما فإن الثالث هنا لم يحكه المصنف فيما سبق.

يستوي للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الأول على غير ذلك بأن لم يرد تناوله له أو أريد ورجح الثاني عليه بأنه محرم (و) الأصح (تعميم) (نحو لا يستوون) من قوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾ [السجدة: ١٨] ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ [الحشر: ٢٠] فهو لنفي جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفي لمصدر منكر وقيل لا يعم نظراً إلى أن الاستواء المنفي هو الاشتراك من بعض الوجوه

---

قوله: (بأن لم يرد تناوله له) أقول: قد يشكل عليه أنه على هذا من العام المخصوص بصريح قوله «فحمل الأول على غير ذلك» وسيذكر المصنف أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً إلا أن يراد بالتناول المنفي إرادته تناول الحكم، ويلزم عليه أنه المراد في قوله «أو أريد» ويلزم على ذلك إرادة الحكمين المتنافيين منهما معاً أو جواز ذلك بلا نسخ لأحدهما وهو في غاية الإشكال فلتتأمل مباحث التعارض الآتية قوله: (أو أريد) قال شيخنا الشهاب: أي على القول الثالث ا هـ. قوله: (الممكن نفيها) دفع لاستدلال الخصم بأنه لو كان عاماً لما صدق لأنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما. وحاصل الدفع أن المراد نفي مساواة يصح انتفاؤها وإن كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل نحو ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر: ٦٢] أي خالق كل شيء يخلق قوله: (لتضمن الفعل المنفي لمصدر منكر) عبارة العضد لنا أنه نكرة في سياق النفي لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك توصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات، وليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء ا هـ. وقوله «لأن الجملة نكرة» قال السعد: دفع لما قيل إن التمثيل بلا يستوي ليس بحسن لأن المراد في النكرة اسم الجنس «ويستوي» فعل هذا ولكن تصريحهم بأن التعريف والتنكير من خواص الأسماء ينفي كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على أن المراد بتنكير الجملة أن المفرد الذي يسبك منها نكرة وعموم الفعل المنفي ليس من جهة تنكيره بل من جهة أن ما يتضمنه من المصدر نكرة، فمعنى «لا يستوي زيد وعمر» لا يثبت استواء بينهما ا هـ. وبه يظهر حسن صنيع الشارح ووجه عدوله عن صنيع العضد.

قوله: (نظراً إلى أن الاستواء المنفي هو الاشتراك من بعض الوجوه) قال شيخنا الشهاب: أي الاشتراك في الجملة ففي العضد في تقرير هذا الدليل قالوا: أولاً المساواة مطلقاً أي في الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لأن الأعم لا إشعار له بالأخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب أن ما ذكرتم من عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو في طرف الإثبات لا في طرف النفي فإن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص ولولا ذلك لجاء مثله في كل نفي فلا يعم أبداً ا هـ. وبه تعلم أن تقرير الشارح لهذا الدليل أعني قوله «نظراً إلى أن الخ» يحتاج إلى تتميم ا هـ. وأقول: لا يخفى أن حاصل قول العضد «قالوا أولاً المساواة مطلقاً أي في الجملة أعم الخ» حمل المخالفين الاستواء المنفي على

وعلى التعميم يستفاد من الآية الأولى أن الفاسق لا يلي عقد النكاح، ومن الثانية أن المسلم لا يقتل بالذمي.

---

الاشتراك من بعض الوجوه كما هو صريح قوله «فلا يدل» أي الأعم الذي هو المساواة في الجملة عليه أي على الأخص الذي هو المساواة من كل وجه. وقوله «فلا يلزم من نفيه» أي الأعم المذكور «نفيه» أي الأخص المذكور هو ما ذكره الشارح فقول الشيخ يحتاج إلى تتميم إن أراد أن فيه نقصاً في المعنى عما ساقه العضد من استدلالهم فهو ممنوع، وإن أراد أنه لم يذكر الجواب عن استدلالهم كما ذكره العضد، فعدم ذكر الجواب لا يوجب احتياج الدليل إلى تتميم لأن الجواب ليس متمماً لذلك الدليل بل هادم له، ولعل عدم تصريح الشارح بالجواب اكتفاء بما دل عليه استدلاله بقوله «لتضمن الفعل الخ» إذ حاصله أن الفعل تضمن نكرة واقعة في سياق النفي وهي للعموم والعموم يجب العمل به حيث لا صارف عنه ولا صارف هنا، وهذا يرد حملهم الاستواء المنفي على الاستواء من بعض الوجوه لأنه بمجرده تخصيص للعام بلا دليل وهو ممتنع، وأنت خبير بما في قول الشيخ أي الاشتراك في الجملة لأن معنى الاشتراك في الجملة أنه أعم من الاشتراك من بعض الوجوه ومن الاشتراك من جميع الوجوه كما صرحت بذلك عبارة العضد المذكورة كما ترى، فكيف يصح جعل ذلك تفسيراً لقول الشارح الاشتراك من بعض الوجوه إلا أن يجاب بأن الاشتراك من بعض الوجوه صادق مع الاشتراك من البعض الآخر لكنه لا يناسب مقصود الخصم كما لا يخفى.

قوله: **(أن الفاسق لا يلي عقد النكاح)** قال شيخنا الشهاب: فيه أن المتجه حمله على الكافر لقوله ﴿وأما الذين فسقوا﴾ إلى قوله ﴿ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ [السجدة: ٢٠] ولذكره في مقابلة المؤمن ويجاب بأنه من ذكر بعض أفراد العام بحكمه وهو لا يخصص ا هـ. وأقول: لا يخفى ما في هذا الجواب وإن نسبه الكمال إلى الشافعية. أما أولاً فلأن المتبادر تبادراً قوياً من قوله «أما الذين آمنوا» إلى قوله «وأما الذين فسقوا» الخ عقب قوله ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾ [السجدة: ١٨] أنهما تفصيل للمؤمن والفاسق فيه وبيان لحكمهما، وهذا يقتضي أن المراد بالفاسق في قوله «كمن كان فاسقاً» هو الكافر فحمله على خلاف ذلك في غاية البعد لمنافرته السياق اللهم إلا أن يجاب بأن التقييد بعمل الصالحات في قوله «أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات الخ» مع إطلاق المؤمن فيما قبله مما يقرب عدم إرادة التفصيل والبيان المذكورين. واما ثانياً فلأن عنونة اللاحق بعنونة السابق بعينه يبعد أنه بعض أفراده بل يتبادر منه أنه هو. وأما ثالثاً فلأن قوله «كما أرادوا أن يخرجوا منها الخ» ظاهر في الخلود المختص ببعض أفراد الفاسق وهو الكافر. وقوله ﴿ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾ [السجدة: ٢٠] مختص قطعاً بالكافر فكيف يكون ذلك من ذكر بعض أفراد العام بحكمه أي العام كما هو المراد في تلك القاعدة مع أن الخلود والتكذيب بالعذاب لا يثبتان في

وخالف في المسئلتين الحنفية (و) الأصح تعميم نحو (لا أكلت). من قولك: «والله لا أكلت». فهو لنفي جميع المأكولات بنفي جميع أفراد الأكل المتضمن المتعلق بها

---

حق الفاسق المؤمن اللهم إلا أن يجاب بأن اختصاص هذا الحكم بالكافر لا يمنع كونه حكم العام لثبوته للعام في الجملة أو بثبوته لبعض أفراده أو يمنع اختصاص تلك القاعدة بكون الخاص مذكوراً بحكم العام، بل تجري أيضاً مع ذكره بحكم آخر لا يناقض الحكم المذكور للعام، ولهذا أطلق الكمال حيث قال: والشافعية يجعلون التعقيب من باب أفراد بعض أفراد العام بالذكر لكونه أهم وذلك لا يخصص على الصحيح ا هـ. وبالجملة فالأوجه عندي حمل هذه الآية على مجرد التمثيل من غير تعويل على مجردها في الحكم المذكور والتمثيل مما يتسامح فيه ويكتفي فيه بمجرد الاحتمال والتقدير فليتأمل.

قوله: (وخالف في المسألتين الحنفية) أقول: قد يتوهم أن المراد بالمسألتين مسألة تعميم العام بمعنى المدح والذم، ومسألة تعميم نحو «لا يستوون» وليس كذلك، بل المراد بهما مسألة أن الفاسق لا يلي عقد النكاح، ومسألة أن المسلم لا يقتل بالذمي كما أشار إلى ذلك الكمال بقوله في آخر كلامه الطويل الشارح للمقام، وقد ألم الشارح بهذا التحرير حيث جعل الخلاف في مسألتين فرعيتين يستدل عليهما بالآيتين فيخلص من عهدة الدخول في نقل أصل العموم في الآية ونحوها عن الحنفية كما فعله الآمدي وابن الحاجب ا هـ. وأما قوله في ذلك الكلام الطويل فالاستدلال بأنه نفي داخل على نكرة هي المصدر الذي تضمنه الفعل أي كما فعل الشارح كابن الحاجب وغيره استدلال في غير محل النزاع الخ. فلك رده أما أولاً فلأنه إنما يصح لو سلموا لابن الهمام ما حرره من محل النزاع، ولعلهم ثبت عندهم خلاف ما حرره مما يناسبه صنيعهم. وأما ثانياً فلا نسلم أن الاستدلال المذكور استدلال في غير محل النزاع بل هو استدلال يشمل محل النزاع قطعاً لأن مدعاهم تعميم ما ذكر في سائر الوجوه الممكنة الشاملة لأمور الدنيا أيضاً، ولا شك في مناقضة ذلك لمدعي الحنفية تخصيص تلك الوجوه بأمور الآخرة فنصب الدليل على الوجه المذكور نصب في غير محل النزاع قطعاً لتناوله له فتأمله فإنه ظاهر قوله: (والأصح تعميم نحو لا أكلت الخ) فيه أمران: الأول أنه قد يقال لا حاجة لافراد هذا عما قبله لأن مدركهما واحد وهو تضمن الفعل نكرة واقعة في سياق النفي بل لا حاجة لأفرادهما عن قوله السابق «والنكرة في سياق النفي لأنهما من أفرادها» ويجاب بمنع أن المدرك فيهما واحد فإن المدرك فيما قبل هذا ليس مجرد التضمن المذكور، بل منشأ الخلاف فيه معنى الاستواء كما يفهم من أدلة المسألة كاستدلال المخالف بأنه لو كان عاماً لما صدق لأنه لا بدّ بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما، والفعل ليس نكرة حقيقة كما علم مما سبق عن حواشي السعد، ولا يتبادر من لفظ النكرة ولا يلزم من تضمنه نكرة أن يعطى حكمها فلم يستغن عن بيان حكمه بقوله السابق «والنكرة في سياق النفي» وقوله

........................................................................................................

المتضمَّن بفتح الميم أي للفعل وقوله «المتعلق بها» أي بالمأكولات بكسر اللام كلاهما صفة للأكل.

ثم رأيت الزركشي قال: هذه هي المسألة السابقة في أن حرف النفي إذا دخل على النكرة عم لذاته أو هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في الأكل. فإن قلنا بالثاني لم يقبل التخصيص لأنه نفي الحقيقة وهي شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم، وإن قلنا بالأول عم فهذه المسألة فرع لتلك فذكرهما المصنف جمعاً بين الأصل والفرع ا هـ. فإن أراد الاعتراض بالتكرار فقد تبين اندفاعه مما قررناه * والأمر الثاني أن كثيراً كالعضد قيدوا الفعل في هذه المسألة بالمتعدي وعبارة الاسنوي، وقد علمت بما ذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلاً متعدياً لم يقيد بشيء وقال قبله: اعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله «والله لا آكل التمر» أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله «والله لا آكل أكلاً» فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يحنث بغيره ا هـ. ولم يتعرضوا لمحترز هذا التقييد ولا بينوا حكمه وهو ما لو كان الفعل قاصراً كـ«والله لا قمت أو لا قعدت» فهل يحمل على العموم ويصح التخصيص بالنية بأن ينوي قياماً معيناً أو قعوداً معيناً فلا يحنث بغيره أو لا فيه نظر. والذي يظهر لي جريان الخلاف وأن تقييدهم بالمتعدي ليس لإخراج القاصر، بل لأنه الذي يتأتى فيه ما ذكروه من التفصيل بين ذكر المفعول وغيره. ثم رأيت بعضهم قال: اختلفت ألفاظ الأصوليين في التعبير عن هذه المسألة، فمنهم من جعل النزاع في مطلق الفعل الوارد في سياق النفي سواء كان متعدياً أو غير متعد. قال القاضي عبد الوهاب: الفعل في سياق النفي هل يعم كالنكرة في سياق النفي أم لا، ولم يقيد بالمتعدي ولا بغير المتعدي بل أطلق كما ترى. قال بعض المصنفين: هذا الإطلاق الذي أطلقه هو الحق، ولا فرق في هذه المسألة بين المتعدي وغيره المتعدي إذ الخلاف في القسمين على السواء والدليل شامل لهما وحكمهما واحد، ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي خاصة ا هـ. ورأيت الزركشي تعرض لذلك أيضاً فقال: علم من تمثيله تصوير المسألة بأن يكون الفعل متعدياً غير مقيد بشيء وهو الذي ذكره الإمام والغزالي والآمدي وغيرهم. وعلى هذا لا يتناول الأفعال القاصرة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الإفادة قال: الفعل في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي لأن نفي الفعل نفي لمصدره؟ فإذا قلنا لا يقوم فكأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التصوير تعم المسألة القاصر ا هـ. ويمكن أن يكون عدم تقييد الشارح الفعل بالمتعدي لذلك.

قوله: (**فيصح تخصيص بعضها**) قال شيخنا الشهاب: أي إخراجه ا هـ. وأقول: لا يتعين هذا بل يحتمل أن المعنى تخصيص بعضها بالحكم أو بالإرادة من اللفظ، وقوله «ويصدق في إرادته» قال شيخنا الشهاب: أي التخصيص. وأقول: لا يتعين بل يحتمل رجوع الضمير للبعض أي إرادة البعض والمراد أنه يصدق باطناً كما يدل عليه قول الكمال وعندنا يدين ا هـ. وينبغي حمل التقييد بالباطن على الطلاق ونحوه دون اليمين بالله حيث لم يتعلق به حق آدمي قوله:

(قيل وإن أكلت) فزوجتي طالق مثلاً فهو للمنع من جميع المأكولات فيصح تخصيص بعضها في المسألتين بالنية ويصدق في إرادته. وقال أبو حنيفة: لا تعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية لأن النفي والمنع لحقيقة الأكل وإن لزم منه النفي والمنع لجميع

---

(وقال أبو حنيفة لا تعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية) أقول: قد أطال الكمال هنا في شرح المقام بكلام حسن فراجعه. وقوله فيه عن شيخه بل الملاحظ عادة أي في الإخراج بالنية هو المأكول، ولا يصح إخراجه من حقيقة الأكل قد يرد أيضاً زيادة على ما رده به الكمال بأن هذا المعنى جار في «لا آكل أكلاً» «ولا أوجد أكلاً» مع أنهم سلموا عمومه وقبوله التخصيص. ثم رأيت ما يأتي عن القرافي في توجيه احتجاج الشافعي بإجماعنا على قبول نية التخصيص في أن «أكلت أكلاً» وهو عند التأمل الصادق يؤيد هذا الرد فتأمله * واعلم أن الإمام فخر الدين في محصوله قد نصر مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة بأشياء واهية لا يصح التمسك بها فضلاً عن الترجيح بها كما سترى ذلك واضحاً، فالعجب من هذا الإمام كيف وقع في ذلك فقال: ونظر أبي حنيفة أي في هذه المسألة دقيق، وتقريره أن نية التخصيص لو صحت لصحت إما في الملفوظ أو في غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النية. وإنما قلنا إنه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملفوظ لأن الملفوظ هو الأكل والأكل ماهية واحدة لأنها قدر مشترك بين أكل هذا الطعام وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له، والمذكور إنما هو الأكل من حيث هو أكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة. والماهية من حيث إنها هي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية إذا اقترن بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا وذاك تعددت، فهناك صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة. فالحاصل أن الملفوظ ليس إلا الماهية وهي غير قابلة للتخصيص، فأما إذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة، فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ فيكون القابل لنية التخصيص شيئاً غير ملفوظ، وهذا هو القسم الثاني فنقول: هذا القسم وإن كان جائزاً عقلاً إلا أنا نبطله بالدليل الشرعي فنقول: إضافة ماهية الأكل إلى الخبز تارة وإلى اللحم أخرى إضافات كأنها تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به، وإضافتها إلى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك، إضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه. ثم أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح، فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين اهـ. وقد أطنب غير واحد كالأصفهاني والقرافي في شرحيهما، والبيضاوي في منهاجه، والاسنوي في شرحه في رد جميع ما ذكره وبالغوا في تزييفه، فمن أحب الوقوف على ذلك فليراجعه.

ومن جملة ما ذكره الأصفهاني ما نصه: واعلم أن ما ذكره المصنف يعني الإمام نصرة لمذهب أبي حنيفة هو إلى الخذلان أقرب وبيانه أنا نقول: لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص في

.......................................................................................

الملفوظ قوله هو المصدر قلنا يعم في سياق النفي والمصدر لا عموم له إثباتاً، وأما في طرف السلب والنفي فلا نسلم وهذا لأنه نكرة في سياق النفي فيعم لما سبق من القاعدة. سلمنا أنه ليس بعام ولكنه مطلق يقبل التقييد لم قلتم إنه ليس كذلك. سلمنا ذلك ولكن لم قلت إنه لا يقبل التخصيص باعتبار غير الملفوظ. وأما القياس على الظروف فإنما ينتظم إذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه فرق وهو ممنوع. وبيان الفرق من وجهين: الأول أن كل فعل يستدعي مفعولاً قطعاً ولا كذلك الظروف فإنه لا يستدعيها إلا فعل المحدث دون القديم. الثاني أن المفعول مقصود للفاعل دون الزمان والمكان غالباً فقد تبين أن ذلك التدقيق لا تحقيق له اهـ. ومن جملة كلام القرافي ما نصه: قوله «أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح» قلنا: لا نسلم بل الشافعية والمالكية متفقون على أنه إذا قال «والله لا آكل» ونوى يوم السبت ونحوه لا يحنث بغيره، وكذلك المكان فالحكم في المقيس عليه ممنوع. سلمنا الحكم ويمكن الفرق ثم ذكر فروقاً منها الثاني السابق في كلام الأصفهاني اهـ. وما نسبه للشافعية فيما ذكر صحيح كما يعلم من كتبهم وفي الروضة منها في مبحث التديين في الطلاق ما نصه: ولو قال «إن كلمت زيداً فأنت طالق» ثم قال أردت التكليم شهراً فيقبل. كذا حكي عن نص الشافعي رضي الله تعالى عنه. والمراد على ما نقل الغزالي القبول باطناً فلا تطلق إذا كلم بعد شهر اهـ.

ومن جملة كلام الاسنوي وقد انتصر الإمام لأبي حنيفة بشيء في غاية الفساد فإنه بناه إلى أن قال: وبناه أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة والأمكنة لا يصح بالاتفاق وهو باطل أيضاً فإن المعروف عندنا أنه إذا قال «والله لا أكلت» ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح، وقد نص الشافعي على أنه لو قال «إن كلمت زيداً فأنت طالق» ثم قال أردت التكليم شهراً أنه يصح اهـ. وفي العضد تبعاً لابن الحاجب قالوا: أي الخصوم أولاً لو كان أي الفعل عاماً في مفعولاته كان عاماً في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتفٍ اتفاقاً. الجواب أما أولاً فبالالتزام لأن نفي حقيقة الأكل يكون بنفيه في كل زمان وكل مكان. وأما ثانياً فبمنع الملازمة لأن «أكلت» لا يعقل معناه إلا متعلقاً بمأكول ولذلك قيل المتعدي ما لا يعقل إلا بمتعلقه وظرفا الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز أن لا يخطرا بالبال أصلاً وإن كان لا ينفك عنهما في الواقع، فإذن المفعول به كالمذكور وهو كقولك «لا أطلب شيئاً» ولا نزاع في أنه لو ذكر لكان عاماً قابلاً للتخصيص اهـ. وقوله «فبالالتزام» قال السعد: أي منع انتفاء اللازم ثم قال: فإن قيل المصدر جزء من مفهوم الفعل فينبغي أن يكون كالمفعول به قلنا: المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لا جزؤه وبهذا يندفع ما يقال إن الزمان أيضاً جزء مفهوم الفعل على أن الكلام في الزمان الذي هو في موضع المفعول فيه وهو الذي لا يتصور فيه العموم بأن يراد لا آكل في وقت ما. وأما الذي هو جزء الفعل فهو نفس الماضي أو الحال أو الاستقبال ولا يتصور فيه عموم إلا إذا اعتبر غير ما هو جزء الفعل بأن يقصد أجزاء من الماضي

مثلاً. ثم قال: وإنما خص الزمان والمكان بالمذكور دون السبب ونحوه لأنهما أقرب إلى المفعول به من حيث اللزوم في الجملة أعني في الوجود، فإذا لم يعما فغيرهما أولى اهـ. ومما ينبغي عدم الشك فيه أن الإمام لم يستند في قوله السابق أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح إلا إلى تقليد كلام الخصوم من غير استحضار مذهبه في ذلك ولا مراجعته وهذا مما لا ينبغي ولا يليق بمثله ولا بعلو قدره. ثم قال الإمام في المحصول ما نصه: حجة الشافعيّ رضي الله تعالى عنه أجمعنا على أنه لو قال «إن أكلت أكلاً» صحت نية التخصيص فكذا إن قال «إن أكلت» لأنّ الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه. والجواب أن المصدر هو الماهية وقد بينا أنها لا تحتمل التخصيص. وأما قوله «أكلاً» فهذا في الحقيقة ليس مصدراً لأنه يفيد أكلاً واحداً منكراً والمصدر ماهية الأكل وقيد كونه واحداً منكراً خارج عن الماهية وكونه منكراً ليس وصفاً قائماً به، بل معناه أنّ القائل ما عينه والذي يكون متعيناً في نفسه لكن الإنسان ما عينه فلا شك أنه قابل للتعيين، فإذا نوى التعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ فهذا ما عندي في هذا الفصل اهـ.

قال الأصفهاني في شرحه: اعلم أنّ حاصل جوابه عن الحجة المذكورة الفرق وهو أن قوله «إن أكلت أكلاً» فقوله «أكلاً» ليس بمصدر على الحقيقة بل هو منكر والمنكر قابل للتعيين بخلاف قوله «إن أكلت» فإنه يدل على المصدر وقد ثبت أن المصدر لا دلالة له إلا على الماهية الكلية التي لا تتعدد ولا تعم فلا تقبل التخصيص، وقد اتضح ضعف هذا الجواب بما سبق اهـ. وأما القرافي فوجه احتجاج الشافعيّ المذكور بأن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الفعل أي في مثل مسألتنا إنما هو للتأكيد والتأكيد عبارة عما لم ينش شيئاً لم يكن في الأصل غير تقوية ما يفهم من الأصل فجميع الأحكام الثابتة بعد التأكيد هي الأحكام الثابتة قبله غير التقوية ليس إلا، وحينئذ جواز التخصيص من جملة الأحكام وهو ثابت بعد النطق بالمصدر فيثبت قبله وهو محل النزاع، وهذا تقرير في غاية الظهور والقوّة اهـ. ثم أطنب في ردّ جواب الإمام عن هذه الحجة فليراجع كلامه من أراد. ومنه رد قوله «إن أكلاً ليس مصدراً» بأنه خلاف إجماع النحاة. وقوله «قيد كونه منكراً خارج عن الماهية» بأنه ليس في أكل إلا ماهية الأكل وهي صادقة على القليل والكثير وهذا هو حقيقة المصدر وحقيقة النكرة، فإن النكرة كل اسم شائع في جنسه، ولا شك أن أصل الماهية التنكير فليس التنكير عارضاً بل هو أصل الحقيقة. وقوله «والذي يكون معيناً في نفسه لكن الإنسان الخ» بأنا لا نسلم أن المصدر إذا نطق به هكذا يلزم أن يكون معيناً عند المتكلم بل يشير به إلى الأكل الذي هو القدر المشترك بين جميع ماهيات الأكل ولا يريد معيناً. وقوله «نوى ما يحتمله الملفوظ بأنه قبل النطق بالمصدر نوى ما يحتمله اللفظ لأن الفعل محتمل أن يريد به الحالف مفعولاً معيناً في نفسه وهذا معلوم بالضرورة من أحوال الحالفين.

المأكولات حتى يحنث بواحدة منها اتفاقاً وإنما عبر المصنف في الثانية بـ«قيل». على خلاف تسوية ابن الحاجب وغيره بينهما لما فهمه من أن عموم النكرة في سياق الشرط بدلي كما تقدم عنه وليس الأمر كما فهم دائماً لما تقدم من مجيئها للشمولي (لا المقتضي) بكسر الضاد وهو ما لا يستقيم من الكلام إلا بتقدير أحد أمور يسمى مقتضى بفتح الضاد فإنه لا يعم

---

قوله: (على خلاف تسوية) قال شيخنا الشهاب: حال من «قيل» وخلاف بمعنى مخالفة اهـ. ويمكن أيضاً تعلقه بـ«عبر». قوله: (وليس الأمر كما فهم دائماً الخ) ذكر في التلويح أن الشرط في مثل «إن فعلت فعبده حر وامرأته طالق» لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط، فإن كان الشرط مثبتاً مثل «إن ضربت رجلاً فكذا» فهو يمين للمنع بمنزلة قولك «والله لا أضرب رجلاً»، وإن كان منفياً مثل «إن لم أضرب رجلاً فكذا» فهو يمين للحمل بمنزلة قولك «والله لأضربن رجلاً»، ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي، والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئي، فظهر أنّ عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي اهـ. فليتأمل فيه فإن الشرط قد لا يكون لمنع ولا حمل ومنه ما تقدم تمثيل الشارح به للعموم من نحو قوله تعالى ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره﴾ [التوبة: ٦]. قوله: (لا المقتضي) قال شيخنا الشهاب: هو وما عطف عليه مما سيأتي مجرور عطفاً على العام. هذا هو الظاهر وإن خالف ما قدره الشارح فيه وفيما عطف عليه من قوله فإنه لا يعم جميعها فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف فإنه لا يعم أقسامه فإنه لا يعم كل محل اهـ. وأقول: لا نسلم المخالفة أما أوّلاً فما قدره الشارح لا ينافي جر هذه المذكورات بالعطف على ما أضيف إليه تعميم فيما سبق والتقدير لا تعميم المقتضي الخ بناء على أن تلك المقدرات تعليلات لنفي التعميم المستفاد من العطف أو تفسيرات له فقوله في الأوّل «فإنه لا يعم جميعها» يصح أن يعلل به مع ما بعده عدم تعميم المقتضي، وحاصل المعنى حينئذ لا تعميم المقتضي لأنه لا يعم جميع تلك الأمور مع اندفاع الضرورة بأحدها فإن اعتبارها إنما هو لأجل الضرورة فحيث اندفعت تم المقصود ولا غبار على هذا التعليل، وكذا يقال فيما بعده. فحاصل المعنى في الثاني ولا تعميم العطف على العام لأنه لا يقتضي العموم في المعطوف بمعنى أنه ليس فيه ما يقتضي العموم في المعطوف، وفي الثالث ولا تعميم الفعل الخ. لأنه لا يعم أقسامه بمعنى أنه ليس فيه ما يقتضي عموم أقسامه، وفي الرابع ولا تعميم المعلق بعلة لأنه لا يعم كل محل بمعنى أن لفظه لا يقتضي ذلك، ويصح أن تكون الفاء لتفسير المعنى المراد من النفي في المذكورات، وملخص معنى التعليل في هذه المذكورات أنه ليس في الكلام ما يقتضي العموم، وأما ثانياً فلو سلمنا ظهور ما قدره في المخالفة جاز أن يكون قصده به بيان حاصل المعنى دون تقدير الإعراب. قوله: (ما لا يستقيم من الكلام) الأظهر أن «من» تبعيضية فـ«ما»

جميعها لاندفاع الضرورة بأحدها ويكون مجملاً بينها يتعين بالقرينة، وقيل يعمها حذراً من الإجمال. مثاله حديث مسند أخي عاصم الآتي في مبحث المجمل «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فلوقوعهما لا يستقيم بدون تقدير المؤاخذة أو الضمان أو نحو ذلك فقدرنا المؤاخذة لفهمها عرفاً من مثله وقيل يقدر جميعها (والعطف على العام) فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف، وقيل يقتضيه لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الحكم وصفته قلنا في الصفة ممنوع مثاله حديث أبي داود وغيره «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» قيل: يعني بكافر وخص منه غير الحربي بالإجماع قلنا: لا حاجة إلى ذلك بل

---

بمعنى كلام فالمقتضي كلام مخصوص. قوله: (لا يستقيم من الكلام) أي لا يصدق قوله: (فإنه) أي المقتضي بكسر الضاد لا يعم جميعها وهذا علة للمتن. كذا قاله شيخنا الشهاب وفيه نظر، بل الظاهر أنه تفسير للمتن. وقوله «ويكون» أي المقتضي بكسر الضاد كما رمز إلى ذلك شيخنا الشهاب لكن قد يشكل عليه قوله «يتعين بالقرينة» لأن المتعين بالقرينة أحد تلك الأمور أي المراد منها إلا أن يجاب بأن المقتضي لا يتعين من حيث المراد به إلا ببيان الأحد المراد من تلك الأمور، فبيان ذلك الأحد بالقرينة كالقرينة على تعيين المقتضي.

قوله: (فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف) قال شيخ الإسلام: أجرى العطف في كلام المصنف على معناه المصدري ولو جعله بمعنى المعطوف لكفاه أن يقول فلا يعم وكان أنسب بما قبله وما بعده على أنّ في التعبير بشيء منهما تجوّزاً بالنظر إلى المثال لأن الكلام فيه إنما هو في متعلق المعطوف والمعطوف عليه لا فيهما نفسهما اهـ. وحاصله إيرادان: فأما الأوّل فقد يجاب عنه بأن الحامل على الإجراء المذكور أنه ظاهر اللفظ مع صحته فلا ضرورة إلى العدول عنه وفيه نظر، لأن العطف بالمعنى المصدري مع فوات مناسبته لما قبله وما بعده لا يتأتى تعميمه إلا بغاية التعسف، فلا وجه لنفي العموم عنه لعدم الحاجة إليه بخلاف المعطوف. وأما الثاني فيمكن دفعه بالوجه الأوّل في قول شيخنا الشهاب ما نصه: قوله «ولا ذو عهد» هو عطف على «مسلم» و«بكافر» المقدر معطوف على «بكافر» الملفوظ، ويصح أن يكون المعطوف عليه لفظ «مسلم» والمعطوف «ذو عهد» وهما المحدث عنهما وعمومهما باعتبار قيدهما وهو «بكافر» الأول والمقدر اهـ. وقوله «وبكافر المقدّر» أي على الخلاف فإن الحنفي يقدره والشافعيّ إنما يقدر «بحربي» وقوله «وعمومهما» أي على الخلاف فإن الشافعي يمنع عموم المعطوف. والعطف على الوجه الأوّل في كلام الشيخ من عطف مفردين على مفردين، وعلى الثاني فيه من عطف مفرد على مفرد. قوله: (مثاله حديث أبي داود لا يقتل مسلم بكافر الخ) لا يخفى أنه حيث كان الغرض التمثيل كما صرحت به هذه العبارة لا الاستدلال لم يضر احتماله معنى آخر لأن الغرض من التمثيل إيضاح القاعدة فيكفيه احتمال الممثل له، ولا يضره احتمال غيره كما هو مقرر، وحينئذ يظهر سقوط ما أورده الكمال، وقوله «لا حاجة إلى التقدير» لأنا لم ندع الاحتياج إلى التقدير بل إنه أمر

يقدر بحربي **(والفعل المثبت)** بدون «كان» **(ونحو كان يجمع في السفر)** مما اقترن بـ«كان» فلا يعم أقسامه، وقيل يعمها. مثال الأوّل حديث بلال أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة. رواه الشيخان.

والثاني حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر. رواه البخاري. فلا يعم الأول الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتأخير إذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد، ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضاً ونفلاً والجمع الواحد في الوقتين.

---

محتمل فصح التمثيل فتأمل ولا تغفل. قوله: **(والفعل المثبت ونحو كان يجمع في السفر)** فيه أمران: الأوّل أن الشارح قيد الفعل المثبت بقوله بدون «كان» ليغاير ما عطف عليه، وكان يمكن ترك التقييد وجعل هذا العطف من قبيل عطف الخاص على العام ونكتته ما يتوهم من عموم هذا المعطوف نظراً لما يأتي أنه قد تستعمل كان مع المضارع للتكرار. والثاني أنه قد يقال: لا حاجة لجمع المصنف بينهما بل كان يكفيه الاقتصار على الفعل المثبت والتمثيل له مع «كان» وبدونها كما فعل ابن الحاجب أو الاقتصار على نحو «كان يجمع في السفر» لفهمه غيره بالأولى لأنه إذا لم يعم مع أنه قد يستعمل للتكرار فغيره أولى. ويجاب بأن الحامل له على صنيعه إرادة الاختصار مع حصول المطلوب لأنه لو اقتصر على الفعل المثبت بلا تمثيل توهم عدم شموله لـ«كان» مع المضارع لمزيته بأنه قد يستعمل للتكرار فيتوهم تعميمه أو مع التمثيل للخالي عن «كان» فقط فكذلك، أو لما اقترن بـ«كان» فيتوهم القطع في الخالي عنها مع جريان الخلاف فيه أيضاً فللّه دره. قوله: **(فلا يعم أقسامه)** كذا عبر في المختصر وعبر العضد بقوله لا يعم أقسامه وجهاته. قال المولى التفتازاني: جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أي في مثال صلى داخل الكعبة أقساماً وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض أي في مثال صلى بعد غيبوبة الشفق جهات، ولما كان التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الأقسام اهـ. ووجه اختيار الشارح طريق المختصر أنه أخصر.

قوله: **(إذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد)** قد يقال كيف لا يشهد اللفظ بذلك مع ما يأتي من أنه قد تستعمل «كان» مع المضارع للتكرار ومن جريان العرف على ذلك. ويجاب بأن المراد لا يشهد بذلك باعتبار الاستعمال الأكثر أو يشهد بذلك بلا قرينة كما قال شيخ الإسلام في قوله وقد تستعمل «كان» مع المضارع للتكرار أي بقرينة اهـ. ولا قرينة هنا والأوجه في الجواب أن المراد من جمع بحسب النوع والتكرار الذي يفهم من «كان» لا ينافي ذلك لأنه لا يفيد العموم في الأنواع بل غاية ما يفيد العموم في الأزمان وليس الكلام فيه يدلك على ذلك كلام العضد حيث قال ما نصه: الفعل المثبت لا عموم له وله صور إحداها أنه لا يعم أقسامه وجهاته، فإذا قال الراوي أنه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النفل والفرض فلا يتعين

وقيل يعمان ما ذكر حكماً لصدقهما بكل من قسمي الصلاة والجمع وقد تستعمل «كان» مع المضارع للتكرار كما في قوله تعالى في قصة إسمٰعيل عليه الصلاة والسلام

---

إلا بدليل، وإذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعني الأحمر والأبيض إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه، وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية. ثانيها عمومه في الأزمان ولا يدل عليه، وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار إذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه أي من كون الفعل المثبت وهو يجمع للعموم في الأزمان في شيء لأنه لا يفهم من الفعل وهو يجمع، بل من قول الراوي وهو «كان» حتى لو قال يجمع أي بدون «كان» زال التوهم اهـ. فتأمل هذا الكلام الذي حاصله نفي عموم الفعل في أقسامه وجهاته بل وفي الأزمان أيضاً وإن أفادت «كان» معه التكرار في الأزمان دون أقسام الفعل وجهاته تجده صريحاً فيما قلناه. نعم قال المولى التفتازاني: التحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع و«كان» للدلالة على مضي ذلك المعنى اهـ. وقوله «إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه» أي متناولاً لهما معاً في الجملة. قد يقال مقتضى المنقول عن الشافعي من ظهور المشترك في معنييه عند التجرّد عن القرائن ترجيح هذا. فإن قلت: قياس ذلك حمل الجمع في «كان» يجمع في السفر على معنييه من جمعي التقديم والتأخير بالأولى لأنه إذا حمل المشترك على معنييه فحمل المتواطىء كالجمع عليهما أولى. قلت: ممنوع بل هنا مسألتان: إحداهما عموم اللفظ بمعنى تناوله دفعة لسائر الآحاد التي يصلح لها، وهذا لا يكون إلا في صيغ العموم والفعل المثبت ليس من صيغ العموم ومنه الفعل المتواطىء نحو «كان يجمع في السفر» ومنه الفعل المثبت المشترك فلا عموم له بهذا المعنى، سواء حمل على معنييه فلا يستغرق جميع آحاد المعنيين ولا آحاد أحدهما، أو على أحدهما فلا يستغرق جميع آحاده فلا يلزم من حمله على معنييه عمومه بهذا المعنى. والثانية حمل المشترك على معنييه بأن يتعلق الحكم بالمعنيين، وهذا لا يتوقف على كون اللفظ من صيغ العموم بل إن كان منها شمل المعنيين عند تجرده عن القرائن على القول به واستغرق آحاد المعنيين وإن لم يكن منها شمل المعنيين كذلك ولم يستغرق آحادهما ولا آحاد أحدهما فليتأمل.

قوله: (وقيل يعمان ما ذكر حكماً) قال شيخنا الشهاب: لا لفظاً وهو تمييز محول عن الفاعل أي يعم حكمهما وهو الجواز اهـ. وأقول: كان معناه أي اللفظ ليس نصاً ولا ظاهراً في تناول ما ذكر دفعة لكنه لما صدق بكل منهما واحتمله أثبتنا الحكم لهما جميعاً فليتأمل. قوله: (وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار) فيه أمران: الأول أنه يجوز أن يكون هذا إشارة إلى أنّ هذا المعنى لا ينافي نفي العموم عن نحو «كان يجمع في السفر» لما علم مما تقدّم أن العموم المنفي عموم الأقسام والجهات والعموم المستفاد من كان عموم الأزمان، وقول شيخنا الشهاب

﴿وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة﴾ [مريم: ٥٥] وقولهم «كان حاتم يكرم الضيف» وعلى ذلك جرى العرف (ولا المعلق بعلة) فإنه لا يعم كل محل وجدت فيه العلة (لفظاً لكن يعمه (قياساً) وقيل يعمه لفظاً مثاله: أن يقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها فلا يعم كل مسكر لفظاً وقيل يعمه لذكر العلة فكأنه قال حرمت المسكر (خلافاً لزاعمي ذلك) أي العموم في المقتضي وما بعده كما تقدّم (و) الأصح (ان ترك الاستفصال) في حكاية الحال

---

قوله «وقد تستعمل كان الخ» هو استئناف على القولين جميعاً لا ينافي ذلك. والثاني أنّ الكمال شرح هذا الكلام شرحاً حسناً فينبغي الوقوف عليه، ومنه قوله «والتحقيق كما قال شيخنا في تحريره» وفاقاً للمولى سعد الدين في حواشيه أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع و«كان» للدلالة على مضي ذلك المعنى. واستشهد شيخنا لاستفادة الاستمرار من المضارع بنحو قولهم «بنو فلان يكرمون الضيف ويأكلون الحنطة» فإنه يفيد أنّ ذلك عادتهم اهـ. وأقول: يؤيد ما نقله عن شيخه وفاقاً للمولى سعد الدين ما تقرّر في المعاني أنه قد يقصد بالمضارع الاستمرار التجدّدي بحسب المقام، ولعل المراد بالاستمرار في عبارة شيخه كالسعد وهو معنى التكرار في عبارة الشارح وغيره، فمرجع العبارات إلى معنى واحد فعلم أنّ إفادة المضارع التكرار لا يتقيد بمقارنة «كان». قوله: (ولا المعلق بعلة لفظاً لكن قياساً) فيه أمور: الأوّل قال شيخنا الشهاب: قوله «لفظاً» تمييز محول عن الفاعل وكذا «قياساً». والمعنى لا يعم لفظه كل محل بل يعمه القياس، ويجوز نصبهما على نزع الخافض اهـ. وهذا على ما تقدّم عنه في قوله لا المقتضى الخ من أن الشارح قرّر خلاف السياق وعلى ما بيناه، ثم من عدم تعين المخالفة يكون التمييز محولاً عن المضاف إليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أي القياس عليه. والثاني أنه يستفاد من تقرير المسئلة وجه ذكرها هنا مع أنها من قبيل القياس فمحلها باب القياس، وذلك لأنه لما قيل بالعموم فيها لفظاً ناسب ذكرها هنا بل مناسبة ذكرها هنا ثابتة أيضاً على القول بعمومها قياساً، والمتعلق بباب القياس أصل الإلحاق لا بيان عمومه فليتأمل. والثالث أنه تقدّم الفرق بينها وبين قوله السابق «أو عقلاً كترتيب الحكم» فلا تكرار وإن التزمه شيخ الإسلام واعتذر بأنه أعادها هنا ليبين الخلاف فيها لأنه يرد على هذا أنه لا حاجة في ذلك للجمع بين الموضعين لإمكان الاقتصار على أحدهما مع بيان الخلاف فيه.

قوله: (وإن ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: أي ترك الشارع طلب التفصيل في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ كقول غيلان لرسول الله ﷺ إني أسلمت على عشر نسوة مستفتياً فلفظه حكى به حالته اهـ. وفي حكاية يتعلق بترك ويجوز كون «في» للمصاحبة والمقال بمعنى القول واللفظ وشمل حكاية الحال كون الحاكي صاحب الحال وكونه غيره. والثاني قال الكوراني: يريد أنّ هذه المسألة تلائم بحث العام لا أنها من العام المصطلح عليه، ثم قرّره بنحو ما قرّره به

(ينزل منزلة العموم في المقال) كما في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» رواه الشافعي وغيره فإنه صلى الله عليه وسلم لم يستفصل هل تزوجهن معاً أو مرتباً، فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الإطلاق في موضع التفصيل المحتاج إليه. وقيل لا ينزل منزلة العموم بل

---

الشارح المحقق ثم قال: وقد ظهر لك بهذا التحرير أنه ليس الكلام في العام المصطلح اهـ. وأقول: إن أراد أن كلام المصنف أو الشارح يدل على أنه من العام المصطلح حتى يكون هذا الكلام فيه إشارة إلى الاعتراض فهو مع منافاته لقوله «يريد الخ» خطأ في نفسه إذ قول المصنف الذي تبعه عليه الشارح ينزل منزلة العموم في المقال نص في أنه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما علم من حده السابق. وإن أراد مجرّد التنبيه فظهور ذلك من عبارة المصنف أرفع من أن يحتاج إلى تنبيه وتحرير. وقوله «كما في قوله» أي كترك الاستفصال الذي في قوله «وقوله هل تزوّجهنّ الخ» هو بيان للاستفصال الذي تركه «ومعاً» حال من الهاء في قوله «تزوّجهن» أو صفة لمصدر تزوّج.

قوله: (فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام) أي الجواب. قال إمام الحرمين فيه نظر عندي وذلك لجواز أن يكون النبي ﷺ عالماً بصورة الواقعة فلهذا لم يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم في المقال. قال الأصفهاني في شرح المحصول وتبعه المصنف يعني الإمام الفخر في النظر المذكور، وقال صاحب التنقيح وكثير من الأئمة أورد هذا السؤال اهـ ما قاله الأصفهاني. وقوله «عالماً بصورة الواقعة» أي بأنه تزوّجهنّ معاً لفساد العقد حينئذ فله إمساك أي تزوّج أربع أي أربع منهنّ لا يقال أو بأنه تزوّجهنّ مرتباً فله إمساك الأربع الأول لصحة نكاحهنّ وفساد نكاح من بعدهنّ لأنّ هذا لا يناسبه إطلاق قوله «امسك أربعاً». ثم أقول: يمكن أن يجاب عن النظر بوجهين: الأوّل أنّ إطلاقه عليه أفضل الصلاة والسلام في الجواب وإن كان عالماً بصورة الواقعة يدل على أنّ الحكم يعم الحالين وإلا لاستفصل لأنّ إطلاق الجواب يوهم السامعين وكل من بلغه الجواب عموم الحكم ويحمل على العمل به مع كثرة من أسلم على أكثر من العدد الشرعي، ومع شيوع الجواب لا يقال هذا لا يناسب وصف الشارح التفصيل بالمحتاج إليه لأنا نمنع ذلك فإنه محتاج إليه على هذا التقدير لدفع هذا الإيهام القوي المحذور. والثاني أن كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالماً بصورة الواقعة وإن كان محتملاً إلا أن الظاهر خلافه لظهور انتفاء أسباب العلم بذلك من نحو المخالطة، وبتقديره فلا شبهة لعاقل في أن الظاهر أنه تزوّجهن مرتباً لأنه الغالب بل لا يكاد يقع تزوّج نحو العشر معاً كما لا يخفى. فلو فرض كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالماً بصورة الواقعة لكان الظاهر كونه عالماً بالترتيب وظاهر أن إطلاق قوله «أمسك أربعاً» مع ذلك ظاهر في أنه لا فرق بين إمساك الأوليات وإمساك غيرهن والمسألة ظنية يكفي فيها مثل ذلك. والحاصل أن الظاهر عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام

يكون الكلام مجملاً، وسيأتي تأويل الحنفية «أمسك» بابتدئ نكاح أربع منهن في المعية واستمر على الأربع الأول في الترتيب (و) الأصح (أن نحو يا أيها النبي) اتق الله ﴿يا أيها المزمل قم الليل﴾ [المزمل: ١] (لا يتناول الأمة) من حيث الحكم لاختصاص الصيغة به.

---

وأنه بتقديره يكون الظاهر الترتيب وعلى كل منهما يثبت المطلوب لأن الظنيات مما يكتفى فيها بالظن، وظاهر تقرير الشارح وغيره بناء الجواب على الشق الأول وهو عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام بصورة الواقعة، ولعل اقتصارهم على ذلك لأنه الظاهر مع أن الشق الآخر لا يضر تقديره لثبوت المطلوب عليه أيضاً كما تبين، ولا يخفى إطراد الوجه الأول والشق الأول من الثاني فيما عدا نحو هذا المثال من صور المسألة. قوله: (اتق الله) قال شيخنا الشهاب: خاطبه بالتقوى تكليفاً لأن سبب التكليف وهو القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات قائم والعصمة لا تنافي ذلك. قال الشيخ أبو منصور: العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء وهو التكليف اهـ.

قوله: (لا يتناول الأمة من حيث الحكم) فيه أمران: الأوّل قال العضد: لنا أنّ مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة، ولنا أيضاً لو كان يتناول الأمة لكان إخراج غير المذكور والنص على أن المراد هو المذكور دون غيره تخصيصاً للعموم ولا قائل به، وقد يقال على الأول أنه يتناوله في مثله عرفاً، وعلى الثاني لا نسلم بطلان اللازم فإن التخصيص يقع في العام عرفاً كـ ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] اهـ. والأول هو ما اقتصر عليه الشارح بقوله «لاختصاص الصيغة به». وقوله «وقد يقال على الأوّل أنه يتناوله في مثله عرفاً الخ» قال السعد: اعتراض على الدليل الأوّل بأن عدم التناول لغة لا ينافي العموم لجواز أن يتناوله عرفاً يعني أنّ خطاب المفرد يتناول الغير عرفاً فيما إذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعاً وأشياعاً له، وعلى الثاني يمنع أنّ اخراج غير المذكور ليس بتخصيص فإنا قائلون بأنه عام وأن الإخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع في العام لغة يقع في العام عرفاً كما في قوله تعالى ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] فإنه يعم عرفاً حرمة جميع الاستمتاعات وقد خص عنه النظر وأمثاله اهـ. وهذا قد يدل على أن المراد بالتناول على القول الثاني التناول لفظاً لكن بحسب العرف. وأن نفي التناول على القول الأول هو نفي التناول لغة ولا ينافيه قول الشارح «من حيث الحكم» لأنه مبني على عدم التناول من حيث اللغة، وقد يقتضي ذلك أن الخلف لفظي وبه صرح صاحب النقود فقال: وعند التحقيق لا يتحرّر محل النزاع إذ من قال بالعموم قال به عرفاً ومن نفاه نفى لغة اهـ. وقد يشكل بأنّ مقتضاه الاتفاق على العموم عرفاً وقضية ذلك موافقة الأول على التناول من حيث الحكم مع أنه مصرح بخلاف ذلك كما صرحت به عبارة الشارح كما ترى، ولهذا قال شيخنا الشهاب: قوله «من حيث الحكم» بيان لمحل الخلاف إذ هو من حيث اللفظ لا خلاف في عدم تناوله اهـ. لكن قوله «لا خلاف في عدم تناوله» لعله باعتبار اللغة إذ تناوله من حيث اللفظ عرفاً مختلف فيه كما يفيده ما تقدّم عن العضد. ويمكن أن يجاب

وقيل يتناولهم لأنّ أمر القدوة أمر لاتباعه معه عرفاً في «أمر السلطان الأمير بفتح بلد» أو رد عدو.

وأجيب بأنّ هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك (و) الأصح أن **(نحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل)** وقيل لا

---

عما أورده العضد بأنا سلمنا أن اللفظ قد يعم عرفاً لكن لا يخفى أن الكلام عند انتفاء القرائن المعممة والمخصصة وعدم الضرورة والحاجة إلى التعميم والتخصيص، وحينئذ فلم يبق إلا مجرّد احتمال التعميم عرفاً ولا وجه لإثباته بمجرّد الاحتمال خصوصاً فيما فيه تكليف وتعليق أحكام فليتأمل. والأمر الثاني أنه قد يشكل ذلك بما سيأتي في كتاب السنة من أن فعله عليه أفضل الصلاة والسلام قد يثبت حكمه في حق أمته حيث لم يدل دليل على الاختصاص به، ولهذا قال الإمام في الورقات: وإن لم يدل أي دليل على الاختصاص به لا يختص به أي بل تشاركه فيه أمته لأنّ الله تعالى قال ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] فيحمل أي ذلك الفعل على الوجوب عند بعض أصحابنا في حقه وحقنا أي ورجحه في جمع الجوامع اهـ. فكما تعلق بنا عند الإطلاق حكم فعله فليتعلق بنا حكم أمر الله له. وقد يفرق بأنه عليه أفضل الصلاة والسلام مشرع لنا وكل من فعله وقوله تشريع ووضعه للتشريع فلهذا تعلق بنا حكم فعله، وأما أمر الله إياه فليس تشريعاً منه عليه أفضل الصلاة والسلام فلم يتعلق بنا، وبأن اختصاص الصيغة به يصرف عن الأمة لإشعاره بإرادته وحده ولا كذلك مجرّد الفعل فليتأمل.

قوله: **(وقيل يتناولهم)** عبارة العضد وقال أبو حنيفة وأحمد هو عام للأمة ظاهراً فيحمل عليه إلا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه به اهـ. وقضية كون العموم ظاهراً والحمل عليه إلا بدليل أن المراد التناول لفظاً ولعل المراد التناول لفظاً بحسب العرف لما تقدّم عنه. قوله: **(وأجيب بأن هذا)** أي كون أمر القدوة أي المقتدى به أمراً لاتباعه معه عرفاً فيما يتوقف المأمور به على المشاركة الخ. عبارة العضد، الجواب أنّ فهم ذلك أي أن الأمر له ولاتباعه معه من الخطاب له ممنوع، وإن سلم فإنما يفهم بدليل وهو أن المقصود وهو المناجزة أي مناجزة العدّو والفتح أي للبلد المأمور بهما موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصور، فإن قيام الرسول ونحوه أي في قوله تعالى ﴿يا أيها المزمل﴾ [المزمل: ١] ﴿يا أيها المدّثر﴾ [المدثر: ١] مما لا يتوقف على مشاركة الأمة له اهـ. وقوله «الجواب» قال السعد: يعني لا نسلم أنّ كون الأمر له ولأتباعه يفهم من الخطاب له بالاستدلال ولا بمعونة الدليل، ولو سلم فإنما يفهم منه بمعونة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما أمر به النبيّ ﷺ من الأحكام الشرعية اهـ. وإذا علمت ذلك ظهر لك أنّ جواب الشارح مبني على التنزل وكأن وجه ارتكابه مراعاة الاختصار مع حصول المطلوب به فليتأمل. قوله: **(يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام)** قال السعد: أي بحسب الحكم المستفاد من التركيب اهـ. كما شمله اللفظ. قال

يشمله مطلقاً لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره (وثالثها التفصيل) إن اقترن بقل فلا يشمله لظهوره في التبليغ وإلا فيشمله.

---

العضد: لنا ما تقدم أنه مما يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول فيه عند التركيب اهـ. قوله: (وإن اقترن بقل) قال السعد: وليس المراد صريح لفظ القول أي فقط بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا وكذا واكتب إليه كذا وما أشبه ذلك اهـ. قوله: (لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره) عبارة العضد قالوا: أولاً إنه عليه السلام آمر أو مبلغ فإن كان آمراً فلا يكون مأموراً لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمراً ومأموراً معاً، وإن كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً إليه بمثل ذلك. فإن قيل: قد يكون آمراً ومأموراً من جهتين قلنا: الآمر أعلى رتبة من المأمور ولا بد من المغايرة. الجواب لا نسلم أنه آمر أو مبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حاكٍ لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه اهـ. وقوله «لا يكون آمراً ومأموراً معاً» قال في النقود: أي بالقطع الضروري أو لأن الآمر طالب والمأمور مطلوب، وقوله «لمثل ذلك» أي للقطع والمغايرة بين الآمر والمأمور. وقوله «فإن قيل قد يكون آمراً ومأموراً من جهتين الخ» قال السعد: فإن قيل فمثله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمثل ما ذكر إذ لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا: لا بد أن يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال وإن تعددت جهاته وهو ظاهر اهـ. وبما تقرّر يعلم أنّ الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه ولعله لإشكال إطلاق نفي التبليغ عنه ﷺ وكأن وجه تعرضه لدليل الثاني والثالث دون الأول ظهور دليله إذ لا شبهة في تناوله اللفظ له.

قوله: (وثالثها التفصيل الخ) قال الإمام في البرهان: وهذا ذكره الصيرفي وارتضاه الحليمي وهو عندنا تفصيل فيه تخييل يبتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن. فأما القسم المسلم فلا حاجة إلى مرادة فيه، وأما الخطاب المصدر بالأمر بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فإن قوله «يا أيها الناس» على اقتضاء العموم في وضعه والقائل هو الله تعالى، وحكم قول الله تعالى لا يغيره أمر مختص بالرسول عليه الصلاة والسلام في تبليغه وكأن التحقيق فيه بلغني من أمر ربي كذا فاسمعوه وعوه واتبعوه اهـ. وقد يؤخذ من قوله «والقائل هو الله تعالى الخ» أنّ محل الخلاف في الصيغة المذكورة إذا وردت في القرآن أو في الأحاديث القدسية بخلاف ما إذا لم ترد في ذلك كما في قوله ﷺ في الخبر الحسن «يا أيها الناس اسعوا فإن الله سبحانه كتب عليكم السعي»[1] فلا يكون من محل هذا الخلاف إلا أن يقال: إنه قول الله في المعنى ﴿ وما ينطق عن الهوى ۞ إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣ـ ٤]. وأورد أيضاً على هذا القول أن جميع

---

(١) رواه البخاري في كتاب اللباس باب ٤٠. مسلم في كتاب اللباس حديث ٦٨ـ ٧١. أبو داود في كتاب اللباس باب ٤١. الموطأ في كتاب اللباس حديث ١٤.

(و) الأصح (انه) أي نحو «يا أيها الناس» (يعم العبد) وقيل لا لصرف منافعه إلى سيده شرعاً قلنا في غير أوقات ضيق العبادات (والكافر) وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع (ويتناول الموجودين) وقت وروده (دون من بعدهم) وقيل يتناولهم أيضاً لمساواتهم للموجودين في حكمه إجماعاً.

---

الخطابات المنزلة عليه ﷺ على تقدير «قل» فليلزم أن لا يدخل في شيء منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدّر كالملفوظ من كل وجه. قوله: (وأنه يعم العبد) أي شرعاً إذ لا كلام في أنه يعمه لغة. وعبارة العضد خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل «يا أيها الناس» و«يا أيها الذين آمنوا» هل يتناول العبيد شرعاً حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالأحرار؟ الأكثر على أنه يتناول العبيد. قوله: (والكافر) قال الكوراني: لا وجه لإيراده هنا إذ علم حكمه من مسألة تكليف الكافر بالفروع اهـ. وأقول: بل له وجه وجيه وهو دفع توهم عدم تناول هذه الصيغة الخاصة له، ولا يلزم من كونه مكلفاً بالفروع أنه يقصد بهذه الصيغة الخاصة خصوصاً مع اشتمالها على نوع فخامة في المخاطبة ومع وقوع الخلاف هنا في تناول هذه الصيغة له مع احتمال عدم بناء المخالف على عدم تكليفه بالفروع كما يدل عليه تردد الزركشي حيث عبر بقوله: وقيل لا يدخل ولعله بناء على أنهم غير مكلفين فكيف يسوغ مع ذلك نفي الوجه عن إيراده! قوله: (وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع) قال شيخنا الشهاب: خرج الأصول نحو «يا أيها الناس آمنوا» فيدخل اتفاقاً اهـ. قوله: (دون من بعدهم) قال السعد: أي بعد الموجودين في زمن الوحي، وقيل من بعد الحاضرين مهابط الوحي، والأوّل هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال أنه لا يقال في المعدومين «يا أيها الناس» اهـ. وبالأول جزم الشارح بقوله «وقت وروده».

قوله: (قيل يتناولهم أيضاً) قال العضد: لنا أي على الأول أنا نعلم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين «يا أيها الناس» ونحوه وإنكاره مكابرة، ولنا أيضاً أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم يوجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله أبعد اهـ. واعترضه السعد فقال: واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وإن نسب إلى الحنابلة فليس ببعيد إلى أن قال: وما ذكر المحقق من أنّ إنكاره مكابرة حق فيما إذا كان الخطاب للمعدومين خاصة، وأما إذا كان للموجودين وللمعدومين ويكون إطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم على طريق التغليب فلا، ومثله فصيح شائع في الكلام. وكذا الاستدلال الثاني ضعيف لأن عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظاً. اهـ كلام السعد. وكأن قوله «لأنّ عدم توجه التكليف الخ» معناه أن قيام الدليل على عدم تكليف نحو الصبي حتى كان خارجاً من تعريف حكم هذا الخطاب الآن لا ينافي عمومه له وتناول لفظه له حتى يستدل بعدم توجهه له على عدم توجهه للمعدوم، ولا ينبغي أن يكون

**قلنا بدليل آخر وهو مُسْتند الإجماع لا منه (و) الأصح (ان من الشرطية تتناول الإناث)**

إشارة إلى أن المراد بيان عموم الخطاب للمعدوم دون عموم حكمه له لأنّ كلامهم صريح في خلافه كقول العضد «ليس خطاباً لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر» وكقوله «قالوا أي الحنابلة لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلاً إليه واللازم منتفٍ». أما الملازمة فإنه لا معنى لإرساله إلا أن يقال له بلغه أحكامي ولا تبليغ إلا بهذه العمومات وهي لا تتناوله، وأما انتفاء اللازم فبالإجماع. الجواب لا نسلم أنه لا تبليغ إلا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة إذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة. نعم يجب التبليغ في الجملة فإنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم اهـ. ولقائل أن يقول: لا حاجة في تناول الخطاب للمعدومين إلى التغليب إذ لفظ «الناس» مثلاً يصدق على المعدوم أيضاً حقيقة بناء على أن الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة كما سيأتي عن الأصفهاني. وأما الخطاب فهو وإن اقتضى في كونه حقيقة موجوداً لكن يكفي في ذلك الموجود تنزيلاً كما قالوه في الخطاب النفسي في الأزل، وإن أشار الكمال إلى الفرق بينهما بأن الخطاب النفسي في الأزل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب لفظي لا تعليق فيه لأن يمكن منع هذا الفرق، وتجويز كون الخطاب هنا تنجيزياً بالنسبة للموجودين وتعليقياً بالنسبة للمعدومين فليتأمل.

قوله: **(قلنا بدليل آخر)** قال في المحصول: فإن قيل وما الذي يدل على العموم؟ قلنا: الحق أنه معلوم بالضرورة من دين محمد ﷺ وذكروا طريقين آخرين: الأول التمسك بقوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله عليه الصلاة والسلام «بعثت إلى الأحمر والأسود»(١) وقوله «حكمي على الواحد حكمي على الكل». الثاني أنه عليه الصلاة والسلام متى أراد التخصيص بين كما قال لأبي بردة من بين الجماعة «تجزي عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك»(٢) وخص عبد الرحمٰن بن عوف بحل لبس الحرير فحيث لا يبين التخصيص علم العموم. ولقائل أن يعترض على الأوّل بأن لفظ الناس والجماعة والأسود والأحمر لا يتناول إلا الموجودين فيختص أيضاً بالحاضرين، وعلى الثاني أن ذكر التخصيص إنما يحتاج إليه لو جرى لفظ يوهم العموم لكنا بينا أن الخطاب مشافهة لا يمكن أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه إلى بيان التخصيص اهـ. ورد الأصفهاني اعتراضه الأوّل بأن الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة المتصورة وليست موضوعة للماهيات المأخوذة موجودة في الخارج، فالعرب وضعت لفظ الإنسان للذات المخصوصة وكذا الأسود والأحمر وغيرهما، وذلك يعرف بالرجوع إلى اللغة واستعمالات أرباب اللسان فما ذكره

---

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٢. مسلم في كتاب الطهارة حديث ٢. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣١. أحمد في مسنده (٢/٣٠٨، ٣١٨).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٣٢. الدارمي في كتاب الصلاة باب ٦٣. الموطأ في كتاب النداء حديث ٢٦. أحمد في مسنده (٣/٤٤).

وقيل تختص بالذكور وعلى ذلك لو نظرت امرأة في بيت أجنبي جاز رميها على الأصح لحديث مسلم «من تطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤوا عينه»[١]. وقيل لا يجوز لأن المرأة لا يستتر منها.

(و) الأصح (إن جمع المذكر السالم) كالمسلمين (لا يدخل فيه النساء ظاهراً) وإنما

---

ضعيف. نعم صدق المشتقات حقيقة كالمؤمن والكافر هل يتوقف على حالة صدوره من زيد أو يصدق حقيقة وإن كان صدر منه الضرب فيه خلاف مضى اهـ. ويرد اعتراضه على الثاني بأنه يكفي في التوهم احتمال إرادة غير الموجودين معهم فليتأمل.

قوله: (من الشرطية) كذا في المختصر وعبر العضد بقوله ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وإن كان العائد إليه مذكراً فإنه يعم المذكر والمؤنث عند الأكثرين. قال السعد يشير إلى أن ذكر «من» الشرطية لمجرد التمثيل والضابط الألفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل «من» و«ما» الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك اهـ. وكان تقييده بقوله «وكان لها عموم» المتبادر منه العموم الاستغراقي لمناسبة أن هذه المباحث للعموم الاستغراقي وإلا فلا مانع من جريان الخلاف في الأعم مما له عموم استغراقي أو بدلي. ثم رأيت قول شيخ الإسلام هذا مع أن الظاهر عدم تقييد «من» بشيء مما ذكر أي من كونها شرطية أو استفهامية أو غير ذلك لتشمل من التامة والموصوفة لكن عمومهما في الإثبات عموم بدلي لا شمولي اهـ. قوله: (وعلى ذلك) أي الخلاف المذكور. وقوله «على الأصح» أي المبني على الأصح في المتن أن «من» الشرطية تتناول الإناث. قوله: (لأن المرأة لا يستتر منها) فيه حيث لم يعلله بأن «من» لا تتناول المرأة كما هو الظاهر لو بنيت هذه المسألة على هذا الخلاف إشعار بجواز بناء هذا القول على الراجح من هذا الخلاف أيضاً فيكون الحديث المذكور من العام المخصوص بغير المرأة. وحاصله أنه أشار إلى بناء القول الأوّل في نظر المرأة على الراجح من هذا الخلاف، وجوز في القول الثاني بناءه على الراجح أيضاً بناء على تخصيص الحديث بغيرها نظراً للمعنى المذكور. قوله: (والأصح ان جمع المذكر السالم) كذا في المختصر فإنه عبر بقوله جمع المذكر السالم كالمسلمين، ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهراً اهـ. وعبارة العضد صيغة المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال الخ. قال السعد: يعني أن الصيغة التي يصح إطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال، ولا نزاع في أنها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس و«من» و«ما» ولا نزاع في أنها تتناول النساء. وقد تكون بحسب المادّة موضوعة لهما وبحسب

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الجهاد باب ٦٠ الترمذي في كتاب الجهاد باب ٢٢. النسائي في كتاب الخيل باب ١٤. ابن ماجة في كتاب الجهاد باب ٤٤.

يدخلن بقرينة تغليباً للذكور)، وقيل يدخلن فيه ظاهراً لأنه لما كثر في الشرع مشاركتهن للذكور في الأحكام.

---

الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه، وحاصله أن تغليب الذكور على الإناث والقصد إليهما جميعاً ظاهر أو مبني على قيام القرينة اهـ. فلم يقيد بالجمع السالم فشمل ما جعلاه هو المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جموع التكسير الموضوعة بحسب المادة لهما والمختصة بحسب الصيغة بالذكور بخلاف صوّم وقوّم فإنه لا يخص المذكر كما قال ابن مالك في ألفيته:

وفـعـل لـفـاعـل وفـاعـلـه وصـفـين نـحـو عـاذل وعـاذلـه

ومثله الفعال فيما ذكرا.

أي في وصف المذكر ويوافق ذلك قول الزركشي ووقع في بعض النسخ وكذا المكسر وضميرهما وهو استدراك على تصويرهم المسألة بالجمع السالم فإن المكسر كذلك ولم أر لهم تصريحاً بذلك، بل رأيت في بعض المسودات أن جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه، ويشهد له الوقف على بني زيد فإنه لا يدخل فيه البنات. نعم إن دلت قرينة على الدخول دخلن على الأصح كما لو وقف على بني تميم أو هاشم فإن القصد الجهة اهـ. ويتعين تقييد جمع التكسير في هذه النسخة على ما لم يختص بالذكور بحسب المادة لما تقدّم عن العضد والسعد وتقييد ضمير جمع التكسير بغير ضمير ما اختصت مادته كما هو ظاهر إذ لا وجه لدخول النساء في الواو من نحو قولنا «الرجال فعلوا» وإن طال الفصل بين الضمير ومرجعه. وأما قول شيخ الإسلام والتحقيق كما في العضد أن المكسر لا يشمل الإناث إن دل بمادّته كرجال وإلا ففيه الخلاف السابق ففي عزوه ذلك للعضد نظر، فإني لم أر فيما وقفت عليه منه تعرضه لخصوص ما لم يدل بمادّته من المكسر في إجراء ذلك الخلاف فيه إلا أن يكون مستند عزو ذلك إليه إطلاقه.

قوله: **(وقيل يدخلن فيه ظاهراً)** أي فيكون اللفظ مستعملاً في الرجال والنساء حقيقة فيهما كما يدل عليه قول العضد كغيره قالوا: أي الحنابلة أولاً المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ﴿ادخلوا الباب سجداً﴾ [النساء: ١٥٤] والمراد بنو إسرائيل رجالهم ونساؤهم. الجواب أنه إنما يدل على أن الإطلاق صحيح إذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازاً ولا يلزم أن يكون ظاهراً وفيه النزاع. فإن قيل: الأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يصار للمجاز إلا بدليل. قلنا: لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء حقيقة أيضاً لزم الاشتراك وإلا فالمجاز يعني ولو لم يكن لهم وللنساء معاً حقيقة وقد ثبت الإطلاق عليهما كان مجازاً، وقد علمت أن المجاز أولى من الاشتراك اهـ. ومن ذلك يظهر أنه ليس مراد الحنابلة بالتغليب ما يقتضي التجوّز بأن يكون عند الاستعمال بعد الوضع لأحدهما وحده فقط، بل مرادهم التغليب عند الوضع بأن يوضع للشيئين ما يناسب أحدهما لتغليبه على الآخر كوضع صيغة المذكر للمذكر

لا يقصد الشارع بخطاب الذكور قصر الأحكام عليهم **(و) الأصح (ان خطاب الواحد)** بحكم في مسألة **(لا يتعداه)** إلى غيره **(وقيل يعم)** غيره **(عادة)** لجريان عادة الناس بخطاب الواحد وإرادة الجميع فيما يتشاركون فيه قلنا مجاز يحتاج إلى القرينة **(و) الأصح (ان خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب)** نحو قوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في

---

والمؤنث، وإلى ذلك يشير قول البرهان وما ذكره هؤلاء من تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن الجنسين فصحيح على الجملة إلا أنهم لم يفهموه على وجهه فإن ما ذكروه سائغ إن أريد، فأما أن يقال إن وضع اللسان على أن مسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على آحاد الرجال فلا اهـ. لكن قول الشارح «لأنه لما كثر في الشرع الخ» قد يدل على أنه ليس حقيقة بالنسبة إليهن فليتأمل. قوله: **(لا يقصد الشارع الخ)** أورد عليه أن جعل المضارع وهو يقصد جواب «لما» لا يتمشى إلا على رأي ابن عصفور. ويمكن أن يجاب بدعوى أن «لما» إنما تحتاج لجواب إذا قصد بها التعليق، أما إذا لم يقصد بها إلا مجرد الظرفية فلا تحتاج لجواب، وحينئذ فقوله «لا يقصد» خبر «أن» و«لما» متعلقة به. قوله: **(قصر الأحكام عليهم)** قال شيخنا الشهاب: فيه بحث فإنه ليس فيه تعرض للقصر غاية الأمر السكوت عنهن اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب عنه بأن المراد القصر لفظاً بأن لا يريد تناول اللفظ لهن ولا بيان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد باللفظ إلا الرجال وبيان حكمهن لا قصر الحكم في الواقع كما هو مبنى بحث الشيخ فليتأمل. قوله: **(والأصح أن خطاب الواحد)** أقول: ينبغي وخطاب الاثنين وخطاب الجماعة المعينة وإن أريد بالواحد الشخص الواحد شمل المرأة، وهل يشمل الواحد الكافر فيه نظر، ويتجه الشمول حتى يجري هذا الخلاف بناء على تكليف الكفار بالفروع.

قوله: **(وقيل يعم غيره عادة)** فيه أمور: الأوّل قال شيخنا الشهاب: فيه تجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدري. فإن قيل هو بمعنى المخاطب به قلت: مسلم وبه يندفع التجوّز لكن قول الشارح بحكم يعين المعنى المصدري اهـ. وأقول: قد يمنع التجوز مطلقاً بناء على أنه لم يرد العموم المصطلح بل مطلق التناول، ويؤيده أن خطاب الواحد بمعنى المخاطب هو قوله له افعل مثلاً وهذا لا يتصور فيه عموم مصطلح فليتأمل. والثاني: أن قضية صنيع المتن أن يكون تقدير قوله «وقيل عادة هكذا وقيل يتعداه عادة فلم عدل عنه الشارح» إلى قوله «وقيل يعم غيره عادة». ويمكن أن يوجه العدول بأنه قصد تفسير التعدي هنا بعموم غيره معه لأنه أظهر في المراد إذ قد يتوهم من التعدي إلى غيره انقطاعه عنه وتعلقه بغيره. والثالث أن قول المصنف عادة أقرب عندي مما أفاده كلام العضد أنه يعمه لغة فإنه قال: قالوا أي المخالفون ثانياً «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه. الجواب منع كونه يأباه لأنه محمول على أنه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع اهـ. وقد يتكلف الجمع بينهما ويراد بالعادة العرف

دينكم﴾ [المائدة: ٧٧] (لا يشمل الأمة) وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه.

(و) الأصح (ان المخاطب) بكسر الطاء (داخل في عموم خطابه ان كان خبراً) نحو ﴿و الله بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهو سبحانه عليم بذاته وصفاته (لا أمراً) كقول

---

مراداً منه عرف اللغة. واعلم أن حديث «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» لا يعرف له أصل بهذا اللفظ ولكن روى الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجه وابن حبان قوله ﷺ في مبايعة النساء «إني لا أصافح النساء وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة».

قوله: (والأصح أن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لا يشمل الأمة) قال الكوراني: قد اختلف في الخطاب الخاص بأهل الكتاب لفظاً هل يختص بهم حكماً، والمختار عند المصنف اختصاصه بهم. والحق أنه إن أراد أنه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق وإلا فلا إذ لا مانع من القياس إذا كانت العلة مشتركة إلى أن قال: ولو قال المصنف الخطاب بمثل يا أهل الكتاب لا يعم غيرهم كان أخصر وأفيد اهـ. وأقول: قد قال الكمال في قول الشارح المحقق وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه ما نصه: هو في المسودة الأصولية للمجد بن تيمية ولفظه يشملهم إن شركوهم في المعنى وإلا فلا. ثم قال: ثم الشمول هنا هل هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلي فيه الخلاف، وعلى هذا ينبني استدلال الأئمة بمثل قوله تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر﴾ [البقرة: ٤٤] الآية، فإن هذه الضمائر لبني إسرائيل قال: وهذا كله في الخطاب على لسان محمد ﷺ. أما خطابهم على لسان أنبيائهم فهي مسألة شرع من قبلنا اهـ. والقول بأنه يعمهم بطريق الاعتبار العقلي وهو القياس لا ينفيه المصنف إنما ينفي العموم من حيث اللفظ بالصيغة أو العادة اهـ. ومنه يعرف جواب الحق الذي ادعاه الكوراني على أنه قد يمنع ما سلمه من حقية الشق الأوّل في كلامه لأن هذه الأمة من أهل الكتاب بالمعنى اللغوي. وأما قوله «ولو قال المصنف الخ» فجوابه أن الحكمة فيما صنعه المصنف الاحتياط في بيان شمول المسألة لخطاب القرآن وخطاب الحديث اللذين هما المعتبران عندنا في أخذ الأحكام والأصل لما عداهما بالتنصيص عليهما، ودفع توهم عدم دخولهما أو دخول أحدهما، وتوهم دخول نحو التوراة إذ لو أطلق كما قال الكوراني كان داخلاً مع أنه ليس من محل الخلاف كما علم مما ذكره الكمال، وهذا أرجح وأهم من مراعاة مجرد الأخصرية والأفيدية بشمول غيرهما الذي منه ما هو مراد كخطاب التوراة كما تقرر كما لا يخفى. وأما بيان حكم صيغة يا أهل الكتاب مما هو في معناها فهو مستفاد من بيانها ومفهوم منه. وأما بيان حكم غير أهل الكتاب من الأمم غير هذه الأمة فلا كبير جدوى له بالنسبة إلينا فلذا لم يلتفت إليه فليتأمل.

قوله: (وان المخاطب بكسر الطاء وهو المتكلم داخل في خطابه إن كان خبراً لا أمراً) فيه أمور: الأوّل قال شيخ الإسلام: المراد بقولهم المخاطب هل يدخل في خطابه أو لا. ما عبر به بعضهم أن المتكلم بكلام يصلح لشموله هل يدخل فيه أو لا، سواء كان ثم خطاب أو لا، لأن

السيد لعبده وقد أحسن إليه «من أحسن إليك فأكرمه» لبعد أن يريد الأمر نفسه بخلاف المخبر. وقيل يدخل مطلقاً نظراً لظاهر اللفظ، وقيل لا يدخل مطلقاً لبعد أن يريد المخاطب نفسه إلا بقرينة.

---

المستفيد له بمنزلة المخاطب وإفادة المتكلم له ذلك بمنزلة الخطاب اهـ. ويوافقه قول السعد يشير أي العضد بقوله هل يدخل في خطابه لتناوله له صيغة إلى أن الكلام فيما إذا وجد في الكلام صيغة تتناول المخاطب بحسب اللفظ كلفظ كل شيء في «والله بكل شيء عليم» ولفظ «من» في «من أكرمك فأكرمه ولا تهنه» اهـ. والثاني أن قوله «في خطابه» تقديره في عموم متعلق خطابه كما عبر به ابن الحاجب وذلك لأن المخاطب أي المتكلم من جملة معنى الخطاب أي اللفظ المخاطب به، فدخوله في نفس المعنى لا في الخطاب. وعندي أنه يكفي أن يقال داخل في متعلق خطابه وكان زيادة لفظة عموم للتنبيه على أن أصل الخلاف أن المعنى هل يعم المتكلم أو لا، ومع ذلك كله فلا خلل في عبارة المصنف لشيوع العرف بدخول المعنى في الكلام بمعنى فهمه منه ودلالته عليه. والثالث أن النهي كالأمر كما صرح به المصنف في شرح المختصر وكان سكوت الشارح عن التنبيه عليه لظهور إلحاقه بالأمر من المعنى ومثلهما إنشاء ليس بأمر ولا نهي كما يؤخذ مما سيأتي عن الروضة. والرابع قال الكوراني: فرق أي المصنف بين الخبر والأمر والحق عدم الفرق وإنما تبع في ذلك الإمام الرازي حيث ذكر أن كونه أمراً قرينة مخصصة وليس بشيء لظهور أن قوله ﷺ «اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي ابدؤوا بما بدأ الله به» عام فيه وفي أمته. وأما قولهم «كونه أمراً قرينة مخصصة» فقد سبق أن الآمر حقيقة هو الله وهو مبلغ عنه تعالى. فإن قلت: قد ذكر الفقهاء أن إنساناً لو قال «نساء العالمين طوالق» لم تطلق زوجته وهذا مبني على عدم دخول المخاطب في عموم الخطاب. قلت: كونه داخلاً في العالمين مما لا شك فيه، وأما عدم وقوع الطلاق فلأن العادة أخرجته إذ العادة تخصص خصوصاً في الإيمان هذا هو الحق في التعليل ومن علل بعدم الدخول فقد بنى على المذهب المرجوح اهـ.

وأقول: أما قوله «فرق بين الخبر والأمر الخ» فصوابه أن يقيده بقوله هنا فيقول: فرق هنا بين الخبر والأمر والحق عدم الفرق كما مشى عليه المصنف في مبحث الأمر لأن المصنف مشى ثم على عدم الفرق فهذا الاطلاق الموهم أن المصنف لم يذكر في هذا الكتاب خلاف ما هنا، بل المتبادر منه ذلك خلاف الصواب في البيان وكأنه لم يستحضر ما تقدم. وأما قوله «وليس بشيء لظهور الخ» فهو الذي ليس بشيء لأنه بالغ في رد كلام الإمام واقتصر في رده على دعوى ما هو من محل النزاع وهو أن الأمر في الحديث المذكور ظاهر العموم له ولأمته عليه أفضل الصلاة والسلام، وهذا مما يقضي منه العجب وكأنه نسي ما هو مشهور حتى بين الطلبة أنه لا يصح الاحتجاج بمحل النزاع، أو توهم ما ادعاه من ثبوت هذا الحكم في حقه ﷺ بحسب الواقع، ولا شك أن الأمر في هذا الحديث من جملة الأوامر التي يخالف فيها الإمام على أنه يمكن

.........................................................................................

إخراج نحو هذا الحديث عن محل هذا النزاع إلى محل الاتفاق على عدم تناول المتكلم لأن محل النزاع كما تقدم كلام يصلح لشمول المتكلم، وما ذكر في الحديث لا يصلح لشمول المتكلم لأن الأمر لا عموم فيه كما سيأتي نظيره في كلام شيخ الإسلام ولأنه خطاب وأمر للغير والواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمراً ومأموراً ولا مبلغاً ومبلغاً إليه ولو باعتبارين لما تقدم في مسألة أن نحو «يأيها الناس» يشمله ولا يتأتى هنا الجواب السابق. ثم لأن هذا ليس كلام الله حتى يدعي أنه ليس آمراً ولا مبلغاً وأن الآمر هو الله والمبلغ جبريل وهو ﷺ حاكٍ للتبليغ، بل هذا كلامه ﷺ والحديث المذكور ورد بلفظ «يا أيها الناس اسعوا فإنّ الله سبحانه كتب عليكم السعي» ومع ذلك قد لا يشمله ﷺ. لا يقال لكنه أوحي إليه المعنى فهو مبلغ له أو حاكٍ لتبليغ جبريل إياه لأنا نقول: لكن الموحى إليه يتم تعلقه بالنسبة إليه بمجرد بلوغه إليه ﷺ وتعبيره عنه ﷺ إنما هو لأمر غيره وتبليغه فلا تعلق للعبارة به ﷺ بخلاف ما إذا كانت العبارة من كلام الله لتعلقها به ﷺ أيضاً إلا أن يقال: إن العبارة في المعنى منسوبة إليه تعالى لأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى على ما أشرنا إليه في الكلام على المسألة المذكورة. وأما قوله «وأما قولهم» إلى قوله «وهو مبلغ عنه تعالى» فجوابه بعد تسليم أنه غير آمر بل مبلغ هذا لا يجد به شيئاً بل هو عليه لأنه يستحيل كونه مبلغاً لنفسه لما تقدّم في كلام السعد أنه لا بدّ من وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال، فكونه مبلغاً قرينة مخصصة. فالحاصل أنه إما آمر أو مبلغ، وكل منهما قرينة مخصصة.

وأما قوله «كونه داخلاً في العالمين» مما لا شك فيه، فجوابه أن الذي لا شك فيه كما لا شك فيه هو كونه داخلاً في العالمين بمعنى أنه من أفرادهم وأن لفظ العالمين يتناوله ولو باعتبار الحكم في الجملة وهذا ليس من محل النزاع. وأما كونه داخلاً في العالمين باعتبار الحكم الخاص كما في مسألتنا وهو محل النزاع، فهذا مما لا يسع عاقلاً نفي الشك عنه. كيف وقد ذهب كثير من الأئمة الأعلام جبال الإسلام إلى تخريج عدم الوقوع على هذه القاعدة. وأما قوله «فلأن العادة أخرجته» فيتوجه عليه أن هذا لا يقابل البناء على عدم الدخول لجواز أن يكون عدم الدخول مبنياً على العادة. وأما قوله «إذ العادة تخصص خصوصاً في الإيمان» فيتوجه عليه أن الأصل المعوّل عليه عند الشافعية في ايمان الطلاق التي هذه المسألة منها تقديم الوضع اللغوي على العرف فلا يجد به ما ذكره، بل لا بدّ له على ما زعمه من بيان وجه خروج هذه المسألة عن هذا الأصل * والخامس أن المصنف والشارح سكتا عن أن المخاطب بالفتح يدخل في خطابه أولاً، وقد قال شيخ الإسلام: إنه لا يبعد كما قال الاسنوي في تمهيده تخريج الخلاف فيه كقوله «أعط هذا من شئت» أو «وكلتك في ابراء غرمائي» فلو كان المخاطب منهم لم يدخل على الأصح فلا يعطي نفسه ولا يبرئها ولا يقدح في ذلك عدم تخريجه في نحو «قوموا» ونحو «من ردّ عبدي فله كذا» كما قيل إذ لا عموم في الأوّل والثاني وإن لم يقع فيه تخريج لا يبعد التخريج

وقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة: إنه الأصح عند أصحابنا في الأصول. وصحح المصنف الدخول في الأمر في مبحثه بحسب ما ظهر له في الموضعين (و) الأصح **(إن نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضي الأخذ من كل نوع)** وقيل لا بل يمتثل بالأخذ من

---

فيه على أنه قد يقال: إن هذه القاعدة أكثرية لا كلية اهـ. ومما يؤيد ما قاله الاسنوي من إجراء الخلاف قول القاضي أبو الطيب في عدم دخول الوكيل في إبراء الغرماء لأن المذهب الصحيح أن المخاطب لا يدخل في عموم أمر المخاطب له اهـ. وقول شيخ الإسلام «ولا يقدح في ذلك الخ» ردّ لما ذكره الكمال فإنه نقل عن البلقيني القطع بعدم الدخول في الأوّل وبالدخول في الثاني ثم قال: وهو رد لما في التمهيد للاسنوي الخ. ولعل المراد بالمخاطب بمن رد عبدي من خوطب بهذا الكلام ووجه إليه لا من دخل في من ولم يوجه له هذا الكلام قوله: **(قال النووي في كتاب الطلاق من الروضة انه الأصح عند أصحابنا في الأصول)** قال شيخ الإسلام: فهم الشارح من ظاهره عدم دخول المخاطب في خطابه مطلقاً وليس كذلك، بل هو في الإنشاء بقرينة ما علله به وهو أن زوجته لا تطلق بقوله «نساء العالمين طوالق» اهـ. وأقول: وما فهمه الشارح هو ظاهره ولا صارف عنه وما ادعاه من القرينة ليس بقرينة كما لا يخفى وعبارة الروضة عطفاً على منقولات عن فتاوى القفال ما نصه: وإنه لو قال نساء العالمين طوالق لم تطلق امرأته وعن غيره أنها تطلق وبنى الخلاف على أن المخاطب هل يدخل في الخطاب قلت: الأصح عند أصحابنا في الأصول أنه لا يدخل، وكذا هنا الأصح أنها لا تطلق والله أعلم اهـ. ولا يفهم من هذه العبارة إلا ما فهمه الشارح قوله: **(بحسب ما ظهر له في الموضعين)** ذكر شيخ الأسلام في الموضع الأوّل أن المشهور ما هنا وأنه صححه الإمام والآمدي وغيرهما. وقال النووي في الروضة: إنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اهـ.

قوله: **(وإن نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضي الأخذ من كل نوع)** وجهه بقوله الآتي والأوّل ناظر إلى أن المعنى من جميع الأموال، ولا شك أن النظر إلى ذلك هو الموافق لما تقدم من عد الجمع المعرف بالإضافة من صيغ العموم، ومن أن مدلول العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد. فإن قيل لا يصح العموم هنا لأن قضيته الأخذ من كل قليل وكثير مع أن الصدقة لا تؤخذ من القليل. فالجواب أن هذا العموم مخصوص بالأدلة المانعة من الأخذ من القليل، وأما ما عدا القليل فهو باقٍ على حكم العموم لعدم المعارض فيه كما في سائر العمومات المخصوصة وعبارة السعد في حواشيه ما نصه: وتحقيق المقام أن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصاً مثل المال والعلم والماء قد يراد به الفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الإضافة جميع الأفراد، وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع كالأموال والعلوم والتعويل على القرائن، وقد دل العرف والعقل والإجماع أي المانع من الأخذ من كل فرد كدينار ودرهم ودانق على أن المراد في مثل ﴿خذ من أموالهم﴾ [التوبة: ١٠٣] الأنواع لا الأفراد اهـ. ثم لما رد العضد تبعاً لابن

نوع واحد **(وتوقف الآمدي)** عن ترجيح واحد من القولين والأول ناظر إلى أن المعنى من جميع الأموال والثاني إلى أنه من مجموعها.

---

الحاجب الاستدلال على العموم بأن أموالهم جمع مضاف فيكون المعنى من كل واحد من أموالهم إذ معنى العموم ذلك بقوله الجواب منع أن العموم ذلك فإن الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلاً وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين «للرجال عندي درهم» وبين «لكل رجل عندي درهم» حتى يلزم في الأول درهم واحد وفي الثاني دراهم بعدة الرجال ا هـ. أشار أعني السعد إلى جواب ذلك بقوله: نعم قد تقوم قرينة على أن المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الجنس مثل «فلان يركب الخيل» و «يا هند لا تحدثي الرجال» فلهذا يفرق بين «للرجال عندي درهم» «ولكن رجل عندي درهم» عملاً بالبراءة الأصلية بخلاف «واللّه يحب المحسنين» «ويحب كل محسن» «وما الله يريد ظلماً للعباد أو لأحد من العباد» ا هـ وحاصله أن الفرق بين «للرجال» «ولكل رجل» ليس لما ذكره بل لقيام القرينة، وإنما لم يعمل بقرينة البراءة الأصلية في «لكل رجل» لأنه نص في العامّ بخلاف «للرجال» فإنه ظاهر فيه. والحاصل أن العامّ وضع لاستغراق كل واحد لكن تارة يكون نصاً فيه فلا يصح صرفه عنه، وتارة يكون ظاهراً فيصح صرفه عنه قوله: **(وقيل لا بل يمتثل بالأخذ نوع واحد)** احتج له بأنه إذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة، وإذا صدق ذلك فقد امتثل. وأجيب بمنع صدق خذ من أموالهم صدقة على ظاهره إذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة.

**تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوّله التخصيص**

# الفهــرس